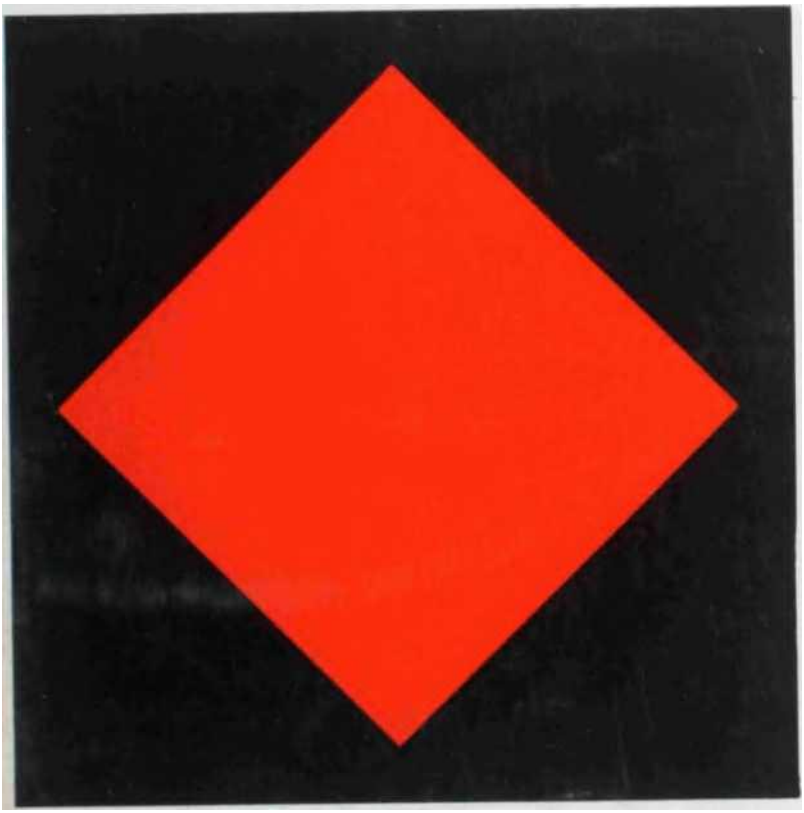
GALVANO DELLA VOLPE

n



EDITORI RIUNITI

Galvano della Volpe

Critica ideologiei contemporane

Eseuri despre teoria dialectică

United Publishers

Ediția I, a doua retipărire: septembrie 1980 © Copyright Editori Riuniti, 1967 via Serchio, 9 - 00198 Roma Coperta de Bruno Munari
CL 63-0241-6

Soției mele, Adriana, cu recunoștință

Index

9 *Prefață*

11 *Partea întâi* Logică

13 1. Cheia dialecticii istorice

41 2. Dialectica în nuce

49 3. Pentru critica sociologiei burgheze

59 4. Critica unui paradox romantic târziu

67 5. Moralismul și utopianismul lui Marcuse

77 *Partea a doua* Politică

79 6. Oaspetele imposibil sau „Drepturile omului" malthusiene

7. René și democrația

85 8. Anti-Kelsen

91 9. Afro-americanii și cele două democrații

101 10. Pentru o democrație post-burgheză (o ipoteză pentru acțiune în prezent)

109

Partea a treia Estetică

113 11. Raționamentele poeziei

115

121 12. Conturile cu formaliștii ruși
139 13. Relatările cu poetică „structurală”
153 *Index de nume*

Acest volum, cu dezvoltările şi clarificările sale de logică, politică şi estetică, încheie o cercetare materialist-istorică nu scurtă, ale cărei puncte cheie sunt Logica ca știință pozitivă, Rousseau și Marx, Critica gustului; *încheie, cel puțin în mod ideal, o cercetare intelectuală „de stânga" care durează mai bine de un sfert de secol (începând cu* Discursul despre inegalitate, *din 1943).*

Dintre scrierile republicate aici și adunate ca capitole ale unei cărți organice, constructive și polemice, nu există niciuna care să nu fi suferit revizuiri, chiar și profunde (vezi, de exemplu, Chiave della dialettica storica).

Este poate superfluu să reamintim cititorului că termenul „ideologie " este folosit aici mai ales în sensul său inferior, marxist, referindu-se la un corp de idei care aspiră la cea mai largă și abstractă universalitate și adevăr, dar care reprezintă doar - deși inconștient și dogmatic - interese istorice parțiale sau o anumită clasă socială: idei care sunt în mare parte ipostaze idealiste.

Nu este superfluu să subliniem că criteriul dialectic antihegelian expus aici, fiind un instrument epistemologic metodic pentru înțelegerea istoriei în vederea schimbării ei, investește în același timp - ca o analiză dinamică ce rezolvă contradicții reale -

[1] Dar un titlu mai potrivit și definitiv (în următoarea retipărire): *Logica ca știință istorică;* motivele polemice imediate (împotriva Logicii idealiste ca „știință a *Conceptului pur* ") care dictau titlul original încetând. O schimbare care nu este doar formală, desigur, deoarece implică aplicarea (coerentă) a criteriului istorico-dialectic la logica însăși sau la teoria generală a dialecticii. Și vezi mai sus, *atât așa-numitele fenomene „suprastructurale", cât și cele „structurale" sau „de bază";*

eliminând astfel orice fantezie sau metaforă cu privire la categoria „reciprocității" suprastructurii și bazei etc. etc. Un corolar relativ: eliminarea, de asemenea, a unei „dialectici a naturii" (mitice), a memoriei hegelian-engleze; acea parte a naturii susceptibilă analizei (istorico-)dialectice nefiind altceva decât natură, să zicem, socializată, adică dominată și implicată în tehnologie *(aceasta este o mediere fundamentală a economiei sau a „bazei" și a relațiilor sociale, elemente ale „suprastructurii ").*

De asemenea, merită menționat faptul că teoria dialecticii *expusă în aceste eseuri este cu adevărat de acest fel, prin faptul că a fost constituită în mod conștient prin dialecticitate istorică: pe scurt, este* o teorie dialectică *în sensul* logicii *ca* știință istorică. *Sau, cu alte cuvinte, pentru a putea vindeca - cu istoricism dinamic - mintea cititorului, s-a vindecat mai întâi ca o teorie generală a logosului sau adevărului (vezi în special mai jos: pp. 31 și următoarele, 46-47). Corolar: dialectica ca dezvoltare a compromisurilor istorice: întrucât contradicțiile* reale *sunt calmate și rezolvate (vom vedea) doar într-un* tertium istoric *care, fiind cu adevărat sau hotărât negativ și în același timp conservator de elemente de opoziții circumstanțiale, produce un „salt "* istoric calitativ, *ceva revoluționar care însă nu este și nu poate fi o noutate abstractă absolută sau o soluție a continuității istorice (vezi mai jos: pp. 32 și următoarele, 43 și nota de la p. 40).*

În cele din urmă, această carte apare, din fericire „prematură", într-un climat cultural de stânga ilustrat (pentru a ne limita la câteva exemple) de vechea luptă dintre un autor marxist-hegelian pocăit și cititorii săi burghezi și marxist-hegelieni nerușinați pentru a smulge consimțământul la repetate traduceri „occidentale" ale unei opere de tinerețe imature; precum și de încercarea „structuralistă " de a reduce Capitalul *– și odată cu el „modul de producție capitalist [istoric]" conform formulei lui Marx – la un „model" economic abstract, anistoric (vezi mai jos: pp. 23-6, 34-3, 37 și 143). Fie ca zeii, așadar, să ne protejeze de prietenii noștri; în primul centenar al nașterii* Capitalului.

G. d. V.

Roma, 1 septembrie 1967.

Partea întâi. Logică

1. Cheia dialecticii istorice

„Separarea dintre intelect și rațiune, așa cum este ea făcută în mod obișnuit, trebuie respinsă în toate privințele. Atunci când - considerăm conceptul ca fiind lipsit de rațiune, trebuie, mai degrabă, să considerăm acest lucru ca o incapacitate a rațiunii de a se recunoaște pe sine în el. *Conceptul determinat și abstract* este *condiția* , sau mai degrabă *un moment esențial, al rațiunii."*

Hegel

1

Pentru a testa metoda logico-istorică și totuși dialectică a lui Marx, menționată în *Introducere* (1857) la *„Contribuție la critica - economiei politice* ” (1858-59), să încercăm să regândim categoria economică fundamentală a „productivității muncii” sau „muncii productive”, pe baza *Capitalului* și a istoriei Teoriilor *Plusvalorii. Dacă nu ne înșelăm,* ar putea apărea unele rezultate metodologice în final.

Deja semnificative pentru orientarea metodologică generală sunt avertismentele și „distincțiile” pe care Marx ni le oferă în capitolul al paisprezecelea al primului volum din *Capital.* „ *Procesul de muncă* ”, spune el, „a fost inițial considerat (vezi capitolul cinci) abstract, independent de formele sale istorice , ca un proces care are loc între om și natură. Se spunea acolo: «Dacă se consideră întregul proces de muncă din punctul de vedere al rezultatului său, atât instrumentele de muncă, cât și obiectul muncii apar ca mijloace de producție, iar munca însăși apare ca *muncă productivă».* Și cu a șaptea notă a completat-o: «Această definiție a muncii productive, așa cum apare din punctul de vedere al procesului simplu de muncă, nu este nicidecum suficientă pentru procesul de producție capitalist». Acum trebuie să dezvoltăm mai departe acest argument. Atâta timp cât procesul de muncă este un simplu proces individual, muncitorul însuși combină în sine toate funcțiile care ulterior [adică: istoric] separă... Așa cum în organismul natural mintea și brațul sunt conectate, tot așa procesul de muncă combină munca intelectuală și cea materială . Mai târziu, acestea se despart până la punctul de antagonism și ostilitate . Produsul este, în

general, transformat din produsul imediat al producătorului individual într-un *produs social,* produsul *comun* al unui muncitor colectiv, adică al unei forțe de muncă combinate... Astfel, odată cu caracterul *cooperativ* [= „social"] al procesului de muncă, conceptul de *muncă productivă* și de vehiculul acesteia, adică al muncitorului productiv, *se lărgește în mod necesar ...* Dar, pe de altă parte, conceptul de muncă productivă *se restrânge.* Producția capitalistă nu este doar *producția de mărfuri,* ci este, în esență, *producția de plusvaloare.* Muncitorul nu produce pentru sine, ci pentru capital. Prin urmare, nu mai este suficient ca muncitorul să producă în general. El trebuie să producă plusvaloare. *Numai muncitorul este productiv care produce - plusvaloare pentru capitalist, adică care servește autovalorificării ... capital...* Conceptul de lucrător productiv *implică,* așadar, nu *doar o relație între activitate și efect util, între lucrător și produsul muncii, ci și* o relație de producție specific socială *,* de *origine istorică,* care conturează lucrătorul ca mijloc direct de valorizare a capitalului. Prin urmare, a fi un lucrător productiv nu este o binecuvântare, ci un nenoroc. În a patra carte a acestei lucrări, care va trata istoria teoriei [= *Teorii ale plusvalorii},* vom vedea mai îndeaproape cum economia politică clasică a făcut întotdeauna din *producția de plusvaloare* caracteristica decisivă a lucrătorului productiv . Și, prin urmare, definiția sa a lucrătorului productiv variază în funcție de concepția sa despre natura plusvalorii.

Înainte de a trece la analizele istorice relevante conținute în *Teoriile plusvalorii I* , să atragem atenția asupra a două puncte de

[1] Karl Marx, *Teoria Capitalului,* Partea I, Dietz Verlag, Berlin, 1956, pp. 1-376. Am ținut cont (deși am retradus ici și colo) de recenta, bună ediție italiană a lui Giorgio Giorgetti: *Teorie sul plusvalore,* Editori Riuniti, Roma , 1961: care are un avantaj față de precedenta de Elio Conti, publicată de Einaudi, pentru că a urmat - în ordinea sa istorico-dialectică - textul original, conform ediției sovietice (pe care este modelată ediția Dietz Verlag), și nu aranjamentul „cronologic" arbitrar perpetrat de Kautsky: o diferență uriașă și o chestiune care merită o discuție separată. De asemenea, trebuie remarcat, întotdeauna în ceea ce privește această așa-numită „a patra parte (istorică)" a *Capitalului,* că este complet neglijată în ambițiosul eseu recent despre *Teorie și istorie în „Capitalul" lui Marx,* Milano, 1960, de Jean-Claude Michaud. metodă în ceea ce precede: *în primul rând,* refuzul lui Marx de a se limita la o considerație „abstractă", adică „independentă de formele sale istorice", a categoriei *productivității muncii,* tocmai pentru a evita definițiile generice și, prin urmare, vicioase cu care i-a acuzat deja (în *Introducerea* din 1957) pe economiștii burghezi , care, de exemplu, explică *capitalul* ca o „relație naturală generală eternă", ceea ce este adevărat *dacă* lăsăm deoparte caracterul „specific", adică istoric, care face din „munca acumulată"

un „capital în sens *modern* ”; sau că „ele reprezintă producția [vezi John Stuart Mill] ca fiind supusă unor legi eterne independente de istorie, ocazie cu care relațiile burgheze [de producție] sunt *interpolate destul de pe ascuns* ca legi naturale imuabile ale unei societăți *in abstracto,* adică *în general”:* și astfel cad continuu în „tautologii”; *în al doilea rând,* obligația metodică consecventă de a fundamenta fiecare *teorie* (economică, în acest caz) pe *istorie* (și a teoriei), adică pe o - analiză istorico-dialectică (vom vedea), și de a o articula, prin urmare, în abstracțiuni determinate prin faptul că sunt istorice: adică abstracțiuni „științifice” și nu de tip metafizic („metafizica economiei politice”!), precum abstracțiunile generice sau nedeterminate ale lui John Stuart Mill și ale altora, menționate mai sus.

Să vedem, așadar, cum , în istoria Teoriilor *Plusvalorii, este specificată și justificată* acea „definiție” non-abstractă a „ *muncii productive (capitaliste)”* de la care pornește Marx în pasajul citat din *Capital* . Și să vedem mai întâi cum definițiile muncii și ale lucrătorului productiv, formulate de economia politică clasică, variază odată cu variațiile concepțiilor relative despre „plusvaloare” și „valoare” etc.: și, prin urmare, cum, în funcție de adecvarea sau nu a lor la explicația genezei și dezvoltării capitalismului *modern* (de la care începe investigația științifică a lui Marx asupra *prezentului istoric* și a cauzelor sale), aceste definiții intră în mod necesar sau nu în constituirea definiției specifice, esențiale a „muncii productive capitaliste ” la care tinde Marx în investigația menționată anterior.

Astfel se întâmplă - rezumând analiza istorico-dialectică a *Teoriilor Plusvalorii 1* - că contribuțiile clasice la definiția căutată - caracterizate conform analizei marxiste prin părțile lor contradictorii negative - sunt următoarele.

A. Contribuțiile *fiziocraților:* și anume 1) fiziocrații „au transferat cercetarea originii *plusvalorii* din sfera circulației [în care mercantiliștii o păstraseră] în sfera producției imediate”, punând astfel „bazele analizei producției capitaliste” și stabilind, prin urmare, „principiul fundamental că numai munca care creează plusvaloare este *productivă* ”: și cf.: Turgot: „Fermierul (le laboureur) este singura - persoană a cărei muncă produce *mai mult decât salariul muncii* ”; prin care „infirmă” și astfel depășesc „profitul prin înstrăinare ” (a mărfurilor) susținut de sistemul mercantilist, în care „plusvaloarea este doar relativă și ceea ce este câștigat de unul este pierdut de altul” (în vânzarea de mărfuri), „bazat pe ideea că munca este productivă numai în acele ramuri de producție ale căror produse, exportate în străinătate,

aduc mai mulți bani decât costă (sau decât ceea ce a trebuit să fie exportat pentru ele), produse care, prin urmare, au permis unei țări să participe, într-o anumită măsură, la produsele minelor de aur și argint recent deschise"; astfel încât, în cele din urmă, „rata profitului a crescut nu pentru că muncitorul devenise mai productiv , ci pentru că salariul absolut (adică suma mijloacelor de subzistență pe care le primește muncitorul) a fost redus", toate „legate de afluxul de metale prețioase"; 2) fiziocrații au evitat reproșul că „au separat, ca toți succesorii lor , modurile obiective de existență ale capitalului, cum ar fi instrumentele de muncă, materiile prime etc., de condițiile sociale în care acestea apar în producția capitalistă". *Dar, pe de altă parte,* validarea unor astfel de contribuții fiziocratice este condiționată de *negațiile* (în sistemele succesive de la Smith la Ricardo și Marx) a ceea ce *este negativ și* contradictoriu și este inerent istoric acestor contribuții: adică, pentru primul punct, așa cum obiectează Marx, «acest sistem... care explică mai întâi *plusvaloarea* prin însușirea muncii altora și explică această însușire pe baza schimbului de mărfuri [schimb în care una dintre mărfuri este forța de muncă sau «capacitatea de muncă », conform termenului folosit aici, în *Teorii],* nu concepe valoarea în general ca o formă de muncă socială și plusvaloarea ca surplus de muncă [așa cum este, de fapt], ci concepe valoarea ca simplă valoare de întrebuințare, ca simplă materie și plusvaloarea ca un simplu dar al naturii, care restituie muncii, în locul unei cantități organice date, o cantitate mai mare», prin urmare, «pe de o parte, renta funciară - prin urmare forma economică reală a proprietății funciare - este deposedată de învelișul său feudal, este redusă la simplă plusvaloare, la exces peste salariul muncii; și, pe de altă parte, această plusvaloare, acceptând încă o dată punctul de vedere feudal, este făcută să derive din natură, nu din societate, din relația cu pământul, nu din relațiile sociale... Toate *contradicțiile [interne]* ale producției capitaliste, în timp ce aceasta deschide calea spre ieșirea din societatea feudală ... dar [care] nu și-a găsit încă forma specifică"; iar în al doilea punct, Marx obiectează că „eroarea fiziocraților constă doar în faptul că au conceput legea materială a unei anumite faze istorice a societății [adică a unei societăți predominant agricole] ca o lege abstractă care domină uniform în toate formele sociale", păcătuind în cele din urmă... antiistoricismul iluminist .

Contribuțiile lui *B. Smith* - 1) descoperirea științifică a - productivității industriale moderne, a „fabricației" (considerată „sterilă " de fiziocrați, lăudatorii industriei agricole): „munca unui muncitor manufacturier *adaugă, în general* , la valoarea materiei prime utilizate valoarea *propriei sale subzistențe și profitul stăpânului său" (Avuția națiunilor,* II, cap. 3); 2) distincția „capitalistă" dintre munca „productivă" și cea „neproductivă" : „Dacă cantitatea de alimente și îmbrăcăminte care a fost... consumată de mâini neproductive [ale servitorilor domestici, muzicienilor sau actorilor privați etc.] ar fi fost distribuită între mâinile productive [ale muncitorilor], aceștia din urmă ar fi reprodus întreaga valoare a consumului lor *împreună cu un profit* " (ibidem). „Cel mai clar – adaugă Marx – un muncitor productiv este definit aici ca acela care nu numai că reproduce pentru capitalist întreaga valoare a mijloacelor de subzistență conținute în salariu, ci și care le reproduce «împreună cu un profit». Numai munca care produce capital este muncă productivă. Însă marfa, sau banii, devin capital prin faptul că sunt schimbate direct pentru capacitatea de muncă, prin faptul că sunt schimbate cu unicul scop de a fi înlocuite cu mai multă muncă decât cea conținută în marfa însăși... Munca productivă este aici definită din punctul de vedere al producției capitaliste, iar A. Smith a epuizat problema conceptual [Marx vorbește și despre „differentia specifica" a lui Smith în acest sens]... este unul dintre cele mai mari merite științifice ale sale... acela de a fi definit munca productivă ca fiind munca care *este schimbată direct cu capitalul,* adică printr-un schimb în care condițiile de producție a muncii și a valorii în general, banii sau mărfurile, sunt transformate în capital (iar munca este transformată în muncă salariată în sensul științific al termenului). În acest fel, se stabilește și absolut ce *este munca neproductivă.* Este munca care nu este schimbată pentru capital, ci este schimbată *direct* pentru *venit...* Aceste definiții nu sunt, așadar, derivate din caracteristicile materiale ale muncii..., ci din forma socială specifică, relațiile sociale de producție în care aceasta se realizează. Un actor, de exemplu, chiar și un clovn , conform acestor definiții, este un muncitor *productiv* dacă lucrează în slujba unui capitalist (antreprenorul), căruia îi restituie mai multă valoare decât primește de la acesta sub formă de salariu, în timp ce o croitoreasă care merge la casa capitalistului să-i cârpească pantalonii îi oferă o simplă valoare de utilizare, este un muncitor neproductiv. Munca primului este schimbată pe capital, cea a celui de-al doilea pe venit. Prima muncă creează o plusvaloare; cea

de-a doua consumă un venit. *Pe de altă parte,* Marx critică sever (pe baza conceptelor expuse mai sus) definiția ulterioară dată de Smith muncii productive ca fiind cea care produce „mărfuri" și a muncii neproductive ca fiind cea care „nu produce mărfuri": „Conceptul de marfă", obiectează Marx, „implică însă că munca este întrupată, materializată , realizată în produsul său... Totuși, materializarea muncii nu trebuie înțeleasă cu aceeași îngustitudine scoțiană cu care o concepe A. Smith. Când vorbim despre marfă ca materializare a muncii - în sensul valorii sale de schimb - înțelegem prin aceasta doar un mod de existență pur social al mărfii, care nu are nicio legătură cu realitatea sa corporală; marfa este reprezentată ca o cantitate specifică de muncă socială sau bani. Se poate ca munca concretă, din care este rezultatul marfei, să nu lase nicio urmă în ea. În mărfurile fabricate, această urmă rămâne în forma exterioară care rămâne în materia primă. În - agricultură, deși forma pe care au luat-o mărfurile, de exemplu, cereale, boi etc., este, de asemenea, produsul muncii umane..., aceasta este totuși, nu este recunoscut în produs. În alte forme de muncă industrială, munca nu are deloc scopul de a schimba forma lucrului, ci doar locul în care se află. De exemplu, dacă o marfă este transportată din China în Anglia, *nicio urmă de muncă nu este recunoscută în lucrul în sine* ... În acest fel [adică, bazându-se pe realitatea corporală și forma mărfurilor] nu se poate înțelege, prin urmare, materializarea muncii în marfă. (Înșelăciunea de aici provine din faptul că o relație socială apare sub forma unui lucru.) Dar este cu siguranță adevărat că marfa apare ca muncă trecută, obiectivată; prin urmare, dacă nu apare sub forma unui lucru, poate apărea doar sub forma capacității de muncă în sine; nu apare niciodată ca muncă imediat vie . Cu această *avertizare metodologică* , Marx acceptă, totuși , că „munca productivă ar fi, prin urmare, cea care produce mărfuri sau care produce, educă, dezvoltă, conservă și reproduce direct capacitatea de muncă însăși [adică serviciile medicului, instructorului etc. al muncitorului]", deși Smith o exclude „arbitrar" pe aceasta din urmă. din rubrica sa de muncă productivă. Și nu este pur și simplu un document istorico-economic , ci deja un document al unei filozofii și al unei metode (materialist-dialectice, precum și materialist-istorice) conservarea - prin negația critică a lui Marx - în economia socialistă - a categoriei smithiene a *productivității materiale sau de mărfuri* a muncii productive, o categorie care, astfel *dezvoltată ,* prezidează acum calculul venitului național al economiei sovietice și al unora dintre noile democrații.* O

categorie care, să nu uităm, a fost sugerată minții lui Smith de nevoia istorică de a distinge productivitatea muncii industriale (aflată atunci la primul său impuls) de neproductivitatea muncii funcționarilor etc. a instanțelor semi-feudale rămase.[1] [2].

Dar să ne grăbim să vedem împlinirea definiției (a muncii productive) *astfel trasată* de Marx în istoria Teoriilor *Plusvalorii.* Luând în considerare și *contribuția ricardiană* (care, în acest caz, nu adaugă prea mult la cele smithiene : de exemplu: „atât teoria, cât și practica *opririi muncii în punctul* în care aceasta poate produce, pe lângă mijloacele de subzistență ale muncitorului, un *profit* pentru capitalist, par a fi în conflict cu *legile naturale* care reglementează producția"), Marx este pe cale să concluzioneze, în *Teorii,* definiția sa astfel: „Astfel, forța productivă a muncii sociale și formele sale particulare apar acum ca forțe productive și forme ale capitalului, ale *muncii obiectivate,* ale condițiilor reale de muncă, care, în măsura în care sunt o astfel de formă care a devenit independentă față de munca vie, sunt personificate în capitalist. Aici avem acea inversare a relațiilor, pentru a o exprima am indicat deja , în cursul analizei banilor [vezi *Pentru Critica economiei politice* și *a capitalului,* I, 1, Sec. I, Cap. 1], termenul de *fetișism...* Chiar și luând în considerare această simplă relație formală - forma *generală* a producției capitaliste, pe care modul de producție capitalist mai puțin dezvoltat o are în comun cu cel mai dezvoltat - *mijloacele de Producția,* condițiile reale de muncă, materiile prime , instrumentele de muncă (și mijloacele de subzistență) nu par a fi subsumate muncitorului, ci muncitorul pare a fi subsumat lor. Și de aceea ele sunt capital [privat]. Capitalul *folosește* forța de muncă. Ele nu sunt pentru muncitor mijloace de producere a produselor, fie sub formă de mijloace de subzistență imediată, fie ca mijloace de schimb, ca mărfuri. Dar el [muncitorul] este pentru ele un mijloc parțial de a le conserva valoarea, parțial de a o valoriza, adică de a o spori, de a absorbi surplusul de muncă. Această relație în sine, în simplitatea ei, este o inversare, o personificare a lucrului și o reificare a persoanei; căci ceea ce distinge această [formă socială de producție] de toate formele anterioare este faptul că capitalistul nu își exercită dominația asupra muncitorului datorită vreunei calități personale, ci doar în măsura în care acesta este „capital"; dominația sa

[1] Vezi G. Pietranera, *Marx și istoria doctrinelor economice,* în *Società,* februarie 1955.
[2] Vezi contribuția fundamentală despre *Teoria valorii și dezvoltarea capitalistă în Adam Smith,* Milano, 1961, pp. 277-278, de G. Pietranera.

nu este altceva decât dominația muncii obiectivate asupra muncii vii, a produsului muncitorului asupra muncitorului însuși... Doar îngustitudinea burgheză, care privește formele capitaliste de producție ca forme absolute de producție - adică ca forme naturale eterne de producție - pot confunda întrebarea ce este *munca productivă* din punctul de vedere al capitalului cu întrebarea ce muncă este productivă în general. Și comparați această concluzie a *Teoriilor* cu cea din *Capital,* III, I, cap. 15: „ *Limita reală* a producției capitaliste este *capitalul însuși,* și anume aceasta: că capitalul și autovalorificarea sa apar ca punct de plecare și punct final, ca motiv și scop al producției; că producția este doar producție pentru *capital* și nu invers *[a nu se confunda]* mijloacele de producție sunt [3]pur și simplu mijloace pentru o prelungire continuă a procesului vital pentru *societatea producătorilor.* Limitele în care poate opera singura conservarea și autovalorificarea valorii capitalului, care se bazează pe exproprierea și sărăcirea marilor mase de producători, aceste limite sunt, prin urmare, continuu în contradicție *[în Widerspruch]* cu metodele de producție pe care capitalul trebuie să le aplice pentru a-și atinge scopul și care urmăresc creșterea nelimitată a producției , producția ca scop în sine, dezvoltarea necondiționată a forțelor productive sociale ale muncii. Mijloacele - dezvoltarea necondiționată a forțelor productive sociale - intră continuu în conflict cu scopul îngust, valorizarea capitalului existent [= privat]. Dacă modul de producție capitalist este, prin urmare, un mijloc istoric pentru dezvoltarea...” forța productivă materială și crearea unei piețe mondiale corespunzătoare, este în același timp contradicția constantă *[der bestàndige Widerspruch]* dintre această sarcină istorică și relațiile sociale de producție corespunzătoare .

2

Am ajuns astfel în inima „teoriei”, adică în inima logicii *Capitalului, la care* ne-a condus „istoria” (a *Teoriilor Plusvalorii)* . Adică, *Teoriile însele* au identificat științific antecedentele istorice și dialectice ale categoriei economice a productivității muncii, o categorie

[3]Traducerea italiană *(Il capitale,* III, I, p. 306, Roma, 1954) eșuează tocmai în acest punct crucial și distorsionează sensul cu un „non” înainte de „sono”, în timp ce originalul se citește evident „sind”. (Această eroare a fost corectată în ultima ediție, 1965.)

determinantă a societății capitaliste a prezentului burghez, care pentru Marx este „prezentul istoric ” (în timp ce – așa cum se afirma în *Sărăcia filosofiei* – pentru economiștii clasici „a existat istorie, dar acum nu mai există”, ci există doar „relațiile de producție burgheză ca *categorii eterne”).*

Introducerea din 1857 la *Contribuția la critica economiei politice* * a început să se verifice . Această metodă semnifică obligația pentru gândirea non-dogmatică: 1) de a proceda doar conform cercului concret-abstract-concret sau inducție-deducție, pentru a evita utilizarea unor concepte „nedeterminate”, „nefuncționale” precum „populație ”, „diviziunea **muncii** ”, „valoare de schimb” etc., *așa cum sunt formulate de economia clasică,* iubitoare de „ipostaze”, și de a se baza în schimb pe concepte precise din punct de vedere istoric, adică „abstracțiuni determinate” precum „clasele” și „relațiile sociale ” de producție corespunzătoare etc. («Dar dacă, ajungând la cele mai simple abstracțiuni, cum ar fi diviziunea muncii, valoarea de schimb etc., facem călătoria în sens invers și ne întoarcem la populație, și de data aceasta nu ca o noțiune haotică a unui întreg, ci ca o bogată totalitate de determinări și relații..., procedând astfel, urmăm metoda corectă, prin care definițiile abstracte duc *la reproducerea concretului* în *cursul* gândirii » *);* 2) să pornească întotdeauna de la acel „rezultat” (al unui proces istoric) care este *prezentul* sau „concretul”, adică o combinație între „generic” sau comun cu alte epoci și „specific” și problematic („iluzia” lui Hegel este „a considera realitatea ca rezultat... al unei gândiri care se mișcă din sine în sine”); 3) să identifice motivele sau cauzele prezentului în acele categorii „generice” sau comune cu alte epoci (de exemplu, categoria „muncă în general”), care nu sunt simple precedente cronologice ale prezentului, ci precedente „non-accidentale”, ci mai degrabă esențiale pentru prezent și problematica sa și, prin urmare, adevărate *antecedente istorice* - deoarece antecedente logice - *ale* prezentului consecvent, care este atunci un producător de *istorie,* și nu o simplă cronică, *viitor* prin realizarea dialectico-practică, pe care o vom vedea, a acelor instanțe teoretice ale sale care deja rezumă și *dezvoltă* - vezi de exemplu § 1 - istoria trecută. În sfârșit, metoda dialectică tocmai pentru că - vom vedea - este o metodă logico-istorică.

[1] Astfel, prin acest caracter logico-istoric al antecedentelor-consecințe, se explică (materialist) relația trecut-prezent și se întemeiază cu adevărat criteriul unui *prezent istoric (idest: nu etern) sau „prezent ca istorie” (Lukàcs-Sweezy).* Ceea ce l-a împiedicat pe Lukács

să se țină ferm de acest criteriu (în ciuda faptului că a văzut cu acuitate unele dintre implicațiile sale particulare, de exemplu, că categoria smithiană de „muncă în general" este o abstracțiune care „aparține esenței capitalismului"; și vezi n. cit. *Eseu despre dialectică,* p. 161 n.) este incapacitatea sa de a realiza că critica lui Marx la adresa anti-istoricismului burghez este atât de radicală încât să -i îmbrace nu doar pe economiștii burghezi cu „legile lor eterne" și pe alții cu abstracțiuni autentice, ci și, și nu mai puțin sigur, abstracțiunile, „ipostazele", inerente „dialecticii" lui Hegel (vezi *Critica filosofiei dreptului public a lui Hegel,* 1843, traducere italiană de G. della Volpe, Roma, 1963 [2]): acesta este ceva de neînțeles și inacceptabil pentru hegelianistul Lukács, care, de fapt, atunci când raționează de exemplu despre «o *obiectivitate* aici — gândită și înțeleasă corect chiar acum — nimic nu ar trebui să se oprească într-un simplu imediat...; „qui par conséquent peut être saisie comme moment *fluide, medi teur* entre le passé et l'avenir» *(Histoire et conscience de classe,* Paris, 1960, p. 200 și cf. pp. 197-8), nu face altceva decât să-și repete credința hegeliană în triumful «medierii» absolute, prin care «momentul fluid» (idest: «dialectic»), care este sinonim cu un «mediator» pașnic și suveran «între trecut și viitor», ajunge , cu universalitatea sau *genericitatea sa suverană,* să se asemene mult mai mult cu «prezentul etern» (al Conștiinței de Sine), în care culminează tot hegelianismul coerent , decât cu «prezentul ca istorie» pe care logica materialismului i-l impune lui Lukács. Astfel, el plătește pentru insensibilitatea sa față de critica marxistă materialistă a dialecticii „mistificate" și vicioase care este cea hegeliană, cu abstracțiunile sale „indeterminate" ca metafizice și, pe scurt, cu ipostazele sale.

Louis Althusser mă provoacă (în *Lire le Capital,* I, p. 59) cu privire la interpretarea pe care o dau pasajului marxist din *Introducere* (1857) la *O contribuție la critica economiei politice,* care este presupusă de concluzia, menționată mai sus, referitoare la conceptul de antecedente istorice sau antecedente istorico-istorice (ale *prezentului istoric).* Pasajul este acesta: «Ar fi, prin urmare, imposibil și eronat să se aranjeze categoriile economice în ordinea în care ele au fost determinante din punct de vedere istoric. Ordinea lor este, în schimb, determinată de relația în care se află unele cu altele în societatea burgheză modernă, iar această ordine este exact *inversă* a ceea ce pare a fi ordinea lor naturală sau a ceea ce corespunde succesiunii dezvoltării istorice» (editorialul meu). Și A.: «Suita imediată a textului lui Marx nu trebuie lăsată să subsiste fără echivoc, deoarece înțelegem că *această dezbatere privind corespondența directă sau inversă* a termenilor celor două ordini [valoarea cronologică și cea logică] *nu are nimic de-a face cu problema analizată* ». Cu toate acestea, im. - „Continuarea textului respectiv, pe care o dă, este prescurtată și are următorul text (tradusă în italiană): «Nu este vorba despre relația care se stabilește istoric între relațiile economice … , ci despre *Gliederung-ul* (sau combinarea articulată) lor în cadrul societății burgheze moderne.» Acum, textul în întregime și într-o traducere mai puțin grăbită este acesta: «Nu este vorba despre locul pe care relațiile economice îl ocupă istoric în succesiune *[Aufeinanderfolge]»"* „...ale diferitelor forme de societate și cu atât mai puțin ale succesiunii lor în idee (Proudhon), care nu este altceva decât o reprezentare nebuloasă a mișcării istorice, ci a *Gliederung- ului lor* în societatea burgheză modernă". Prin urmare, textul exact ne spune: că nu este vorba (tocmai în problema „analizată" a relației prezent-trecut) de o simplă succesiune cronologică a categoriilor economice (în acest caz) și nici cu atât mai puțin de succesiunea lor în idee (conform lui Proudhon de tip hegelian : vezi *Sărăcia filosofiei),* ci mai degrabă este vorba de abstracțiuni *determinate* *. Verificarea acestei metode începute - tocmai prin analiza istorico-dinamică a *Teoriilor* - ne-a condus, așa cum am văzut, la evidența dialectică a formulelor concludente ale *Capitalului* privind definiția muncii productive.

Acum, caracterul non-„abstract", ci complex, concret, istoric al definiției atinse (pe scurt, caracterul său de abstracție determinată) este cel care trebuie reconsiderat pentru a înțelege marele final dialectic pe care simțim că l-am atins în textele conclusive ale *Capitalului* și pentru a înțelege în același timp dialectica antecedentelor articulării sau

conexiunii lor *organice* (vezi, de exemplu, categoriile „ muncă fără frază" sau „generală" și „capital") în cadrul societății burgheze moderne , sau prezente, care *presupune* distincția dintre antecedentele accidentale, sau doar cronologice, și cauzele non-accidentale, *esențiale* sau logico-istorice, sau antecedente: *o distincție care implică, tocmai,* cea a celor două ordini, cronologică și logică, și posibilitatea unei corespondențe „inverse" între termenii lor; această ultimă distincție, a cărei semnificație *epistemologică i* -a scăpat lui Althusser, care o devalorizează. Și, pe scurt, prietenul nostru A. trebuie să realizeze că, dincolo de orice istorism empiric și, mai ales, de orice dialecticism idealist, aceasta și nu alta este soluția marxistă la problema legăturii dintre prezent și trecut: o soluție dialectico-materialistă, deoarece mișcarea legăturii istorice este exprimată în acea formulă, de exemplu, a „muncii fără frază ", care este în același timp negativă față de negativul care sunt simplele - antecedente accidentale (diversele forme circumstanțiale ale muncii) și conservatoare și în curs de dezvoltare față de antecedentele neaccidentale (munca ca „ numitor comun", din care se pot compara, aduna etc. „unitățile" de muncă pot fi comparate, adunate etc.) ale productivității societății burgheze moderne; reușind astfel să salveze atât *discretul istoric* (căruia *îi aparțin și antecedentele non-accidentale)* , cât și *continuumul* ideii sau rațiunii (care stabilește *natura non-accidentală sau esențială* a anumitor antecedente), atât *analiza* și *sinteza,* sau în final „unitatea multiplă" a lui Marx (și nu este superfluu să reamintim, prin comparație, cât de lipsită de discretitate istorică — sau concretețe — este metoda „dialectică" hegeliană). Și cf. pentru întreaga chestiune: n. *Logic as Positive Science,* 1956 [2], în special p. 195 și n.; și cit. *Communist Freedom,* pp. 157 și urm. Și, pentru Althusser, vezi mai departe.

[1] Oricine îl cunoaște pe Hegel știe că a întrezărit acest adevăr fundamental: vezi, de exemplu, *Știința logicii,* III, p. 56 (trad. Moni, Bari, 1925): «Intelectul, spune el, dă într-adevăr determinărilor sale, prin forma universalității abstracte, ca să spunem așa, o *duritate* a ființei pe care acestea nu o au în sfera calitativă [adică în simplul empirism]...; dar cu această *simplificare ,* în *același timp* le *animă și* le înviorează [begeistet] și le *ascuțește* , astfel încât abia la acest vârf dobândesc capacitatea de a se rezolva și de a trece în *opusul lor* [= dialectica]»: și din nou (ibid., p. 57): «Separarea dintre intelect și rațiune, așa cum se face în mod obișnuit [vezi Kant!], trebuie, prin urmare, respinsă în orice privință». Atunci când considerăm conceptul [determinat, intelectual] ca fiind lipsit de rațiune, trebuie, mai degrabă, să considerăm acest lucru ca *o incapacitate a rațiunii de a se putea recunoaște în el.* Conceptul determinat și abstract este *condiția* sau, mai degrabă, *un moment esențial al rațiunii.* Este o formă animată, în care finitul, prin universalitatea în care se referă la sine, se luminează în sine, este poziționat ca *dialectic* și este, prin urmare, chiar începutul *apariției rațiunii.* Dar el renunțase deja la acest adevăr atunci când, de exemplu, afirmase cu puțin timp înainte (ibid., pp. 54-55) că «fiecare concept *determinat* este, totuși, în orice caz, date istorice recuperate *ad hoc* (§ 1). Pentru a înțelege structura sa logică. Să vedem. Definiția la care s-a ajuns este tocmai definiția - productivității muncii ca productivitate *capitalistă* a *muncii sociale.* O definiție istorică, care, chiar formulată atât de sumar, sugerează - din punctul de vedere al structurii sale logice - prezența unei *antinomii* sau *contradicții interne* într-un fenomen istoric dat, în acel fenomen istoric dat (antinomia dintre caracterul privat al capitalului și caracterul social al muncii în producția capitalistă). Și să ținem cont că în textele finale - *goale* prin faptul că nu conțin totalitate, ci doar o determinare unilaterală. „Chiar și atunci când are un *conținut concret,* de exemplu om, stat, animal etc. , rămâne un concept gol"; și „dacă acum în Conceptul pur această eternitate [prerogativa «universalității» așa cum este înțeleasă de Hegel] aparține naturii sale, determinările abstracte ale acesteia [adică ale intelectului] ar fi esențialități eterne doar în ceea ce privește *forma lor* [adică: universalitatea]; dar conținutul lor [«concret»] nu este adecvat acestei forme; prin urmare, ele nu sunt adevăruri și nici nu sunt altceva decât trecătoare. Conținutul lor [«concret»,

istoric] nu este adecvat formei, deoarece nu este determinarea însăși ca universală [adică: «Concept pur»], adică nu este ca totalitatea diferenței de Concepte sau nu este ea însăși întreaga formă;" Forma intelectului limitat este tocmai imperfectul, adică *universalitatea abstractă"* etc. Și pe scurt, drama intelectuală a lui Hegel , așa cum ni se pare astăzi, constă în a fi întreprins paradoxal apărarea intelectului și, prin urmare, în a se fi opus (împotriva lui Kant și apoi împotriva lui Schelling) separării acestuia de rațiune, printr-un concept inadecvat , pentru că este mistic și, prin urmare, depreciativ, al acelui intelect („rațiunea gânditoare " , specifică el în *op. cit.,* pp. 72-73, „ascute, ca să spunem așa, *diferența* diferitului *,* simpla *multiplicitate* a *reprezentării* până la punctul de a o face *diferența esențială,* opoziția" dintre „ființă" și „neființă" etc.); astfel, metafizicianul Hegel a eșuat în încercarea sa generoasă de a înțelege funcția *rațională* a intelectului și, prin urmare, în cele din urmă, de a depăși Iluminismul demonstrând unitatea organică a rațiunii și istoriei. Unde numai intelectul pozitiv prin excelență, adică intelectul istoric, poate deveni o funcție a rațiunii - sau, ceea ce echivalează cu același lucru, *o condiție sine qua non* pentru o dialectică (analiza) realității, tocmai istorică. După grandiosul eșec hegelian, care are grave repercusiuni asupra materialismului „dialectic" al lui Engels în special și, prin urmare, asupra marxismului tradițional, scolastic, trebuie să ne străduim să completăm încercarea hegeliană cu ajutorul avertismentului hegelian citat mai sus: și anume, că *incapacitatea sa de a se recunoaște în conceptul determinat nu dezvăluie nimic altceva decât incapacitatea rațiunii însăși.* În timp ce sistemul hegelian, cu „dialectica" sa a abstracțiunilor nedeterminate sau a conceptelor extrem de generice - o adevărată dialectică *in vacuo* sau pseudo-mobilă - ne spune, din păcate , că este vina conceptului determinat („obtuz" și „gol") dacă rațiunea este incapabilă să se recunoască în el! Pentru o analiză detaliată a unora dintre textele hegeliene citate aici , vezi n. cit. *Logica ca știință pozitivă,* pp. 46-47, 61-2. (Și vezi nota următoare.) De asemenea, observați, în ceea ce privește caracterul dialectic *in vacuo* al logicii hegeliene, următorul pasaj, foarte semnificativ pentru ignorarea problematicii platonice a „ adevăratei *doxe* ", din secțiunea dedicată lui Platon din *Prelegerile de istoria filosofiei ale lui Hegel:* „Ceea ce Platon vrea să spună cel mai exact este că ideea, Universalul în sine... trebuie luat *pentru sine...* că *nu trebuie să acordăm atenție...* subiectului de *care* se bazează aceste determinări *"* etc. (vezi II, p. 222, din ediția italiană editată de E. Codignola și G. Sanna, Florența, 1964: cor. mele). Și vezi *Logic,* cit., pp. 85-95. , menționată mai sus, definiția istorică la care s-a ajuns implică, în diversele sale formulări, atât variante ale contradicției interne *tocmai* menționate, sau opoziția propriu-zis antinomică, *compusă* a contradictoriilor, cât și variante împreună ale contradicției *externe* idest a *opusului* , care ne obligă să depășim și *să depășim* ceea ce este antinomic și ne impune o *trecere către altceva* . * Un exemplu al primului caz este următorul: «Dacă, prin urmare, modul de producție capitalist este un mijloc istoric pentru dezvoltarea „forța productivă materială [Marx face aluzie la eficiența muncii productive sociale]... este în același timp *contradicția constantă* dintre această sarcină istorică și relațiile sociale de producție corespunzătoare»; un exemplu al celei de-a doua este următorul: «... că producția este doar producție pentru capital și *nu, dimpotrivă,* mijloacele de producție sunt simple mijloace pentru o extindere continuă a procesului vital pentru *societatea* producătorilor»: dar nu este aceasta deja enunțarea necesității dialectice a tranziției istorice, reale a societății capitaliste de producători într-o (viitoare) societate socialistă *opusă* a producătorilor? A unei tranziții care este, să știți, o dezvoltare reală, în care a doua societate *conservă* și *întărește,* a capitalismului, producția socială prin *ne-*

[1] Trebuie subliniat faptul că termenul „contradicție" este folosit de obicei în literatura marxistă într-un mod extrem de ambiguu și confuz: adică, fără a ne da seama când este vorba de acea contradicție *problematică* sau problematizare, negativă, necompusă, adică contradicția *contradictorilor sau antinomia* , cum s-ar putea spune, și când în schimb este vorba de acea contradicție *rezolutivă, pozitivă, adică contradicția constituită de contrariile sau contrariile antinomiilor* date sau, mai bine, de semnificațiile antinomice complexe care derivă din acestea. Și întrucât dialectica (analiza) constă organic din ambele (și nu poate fi altfel dacă dialectica urmează să îndeplinească sarcina epistemologică a neseparării intelectului, cu antinomiile sale reale, și a rațiunii, rezolvării acestora cu cerința sa de unitate), instrumentul dialectic, datorită confuziei menționate mai sus, a fost stricat și pierdut. Firește, acest lucru a fost posibil datorită influenței hegeliene persistente, care a condus și încă conduce la reducerea dialecticii *doar* la momentul decisiv (și al ce?), concepută în termeni hegelieni ca o contradicție „absolută" a contrariilor unitare (= „ diferențe *esențiale* "), adică contrarietatea *categoriilor* contrarii . foarte generice și, prin urmare, statice sau doar liber compozabile, deoarece atât diferența, cât și identitatea lor sunt diferențe și identități foarte nedeterminate ale *relata și, prin urmare, și ele sunt presupuse a priori și dogmatice și nu permit nici negarea reală, determinată, nici* conservarea reală, determinată a unui „contrar" de către celălalt: = rațiune abstractă, care din cauza propriei incapacități nu este capabilă să se recunoască în conceptul determinat, care este transcendată, de fapt, prin neluarea în considerare a contrarietății *problematice , incompuse, constitutive* a ceea ce este — determinat — contradictoriu, idem antinomic.

Și să observăm mai întâi cum demonstrarea necesității tranziției și dezvoltării istorice în cauză nu este încredințată nimănui altcuiva decât instrumentului cognitiv, epistemologic, care este analiza dialectică, ca o analiză care, fiind *discriminatorie istoric* între *contradicții – adică, în special* , antinomia dintre forțele productive sociale și relațiile de producție capitaliste private – poate, prin urmare, rezolva această *antinomie* – sau mai degrabă acel sens antinomic de ansamblu – în *opusul* sau contrarul său, la fel de istoric, care, prin *negarea* aspectului contradictoriu *negativ (adică* relațiile de producție capitaliste) al acelui sens antinomic de ansamblu, *eo ipso* se compune cu – și *dezvoltă* – celălalt aspect contradictoriu, pozitiv (adică forțele productive sociale) al aceluiași sens antinomic – și așa mai departe la nesfârșit, conform noilor antinomii istorice, reale, pe care analiza dialectică le va discrimina. Totul depinde, așadar, de abstracția determinată, ca specific istoric *, care este* sensul *antinomic* de la care *trebuie* să pornească analiza – pentru a fi *decisivă.*

Dar (deschizând o paranteză) nu a spus Hegel în apologia sa pentru „conceptul determinat" că acesta rezidă tocmai în „acuitatea " determinărilor „intelectuale", în „capacitatea" lor de a „se rezolva și trece în opusul lor"? Doar că Hegel, așa cum am văzut, era atunci convins de „obtuzitatea" constituțională a diversului intelectual, care nu prin propria sa virtute - ci prin intervenția „rațiunii gânditoare" care „ascute" „ diferența *obtuză a diferitului" în „* diferența *esențială "* care sunt categoriile sau „conceptele pure" de ființă, neființă etc. - ar

participa la o mișcare (iluzorie) a contrariilor categorice pure, prin urmare, a unor contrarii foarte generice și statice. Și, mai mult, Hegel era departe de a admite că principiul non-contradicției (cu contrariile sale aristotelice contradictorii, necompuse unele din altele sau exclusive) privea intelectualitatea pozitivă și concretă (nu doar logica formală) și era, în consecință, aplicabil faptelor istorice pentru a evalua, prin rațiune, coerența lor internă sau nu și pentru a rezolva eo *ipso* dialectic inevitabilele antinomii ale diversității istorice. (Pentru respingerea dogmatică de către Hegel a principiului menționat anterior, vezi n. *Logica,* cit., pp. 71 și următoarele.) Și astfel, Hegel a ratat singura ocazie (antinomia extrem de determinată a realității) de a intra efectiv în mișcarea reală, în dialectica istorică.

Comparați apoi următorul pasaj din *Capitalul,* III, 3, cap. 49 la sfârșit: «... după ce modul de producție capitalist a fost *abolit* [nach *Aufhebung], în timp ce* producția socială este păstrată [aber *mit Beibehaltung] , determinarea valorii continuă să* domine, în sensul că reglementarea timpului de muncă și distribuția muncii sociale între diferitele grupuri de producție și, în final, contabilitatea aferentă devin mai importante ca niciodată»: unde este vorba în mod specific despre *dezvoltarea dialectică* a legii valorii-muncă în societatea socialistă planificată.

[1] Pasajul din capitolul 49 nu permite, ni se pare, formula interpretativă a lui Sweezy *(Theory of capitalist development,* Londra, 1949, p. 52): „Legea valorii *versus* [contra] principiul planificării"; nici concluzia: că „ valoarea și planificarea sunt la fel de *opuse* și din aceleași motive ca și capitalismul și socialismul" (p. 54): o concluzie care este corectă doar într-un mod foarte general. Dar nici următorul pasaj din capitolul 51, citat de S., nu permite cu adevărat acest lucru: „Întrucât producătorii capitaliști se confruntă unul cu celălalt doar ca proprietari de mărfuri și fiecare caută să-și vândă mărfurile cât mai scump posibil (aparent putând să-și regleze producția singură după bunul plac), legea internă se impune pur și simplu prin intermediul concurenței lor, al presiunii lor reciproce, prin care deplasările se compensează reciproc. Legea valorii acționează aici"

Însă ceea ce este cel mai interesant de observat - în formula finală a definiției dialectice a „productivității" - este necesitatea în aceasta a coprezenței și, într-adevăr, a condiționării reciproce a contradicției interne (în cadrul acelui fenomen istoric dat), adică a contradicției - antinomice și *problematice,* sau a opoziției contrariilor compuse, sau a „contradicției" adevărate și proprii - și a contradicției sau opoziției, să spunem, din exterior, *rezolutive,* care *neagă* prima în *contradictoriul ei negativ* și totuși o păstrează și o dezvoltă în raport cu contradictoriul pozitiv; condiționare reciprocă, repetăm, altfel acea formulă marxistă

nu are sens sau cel puțin nu are sensul pe care își propune să-l aibă: enunțarea unei tranziții și *dezvoltări istorice necesare sau logice* a unei societăți în alta, cu ritmul relativ de *negare* a negativului (adică a „Aufhebung", așa cum se vede mai sus în capitolul 49 din *Capital,* dar Hegel nu mai are nimic de-a face cu asta pentru că este vorba de negarea a ceva istoric și specific negativ) și *conservarea* pozitivului (adică a „Beibehaltung", idem ut supra mutatis mutandis).

În alte cuvinte, mai generale, trebuie admis, pentru a-i salva sensul, că această definiție (tipică) astfel formulată presupune doar o *lege internă,* o *lege oarbă a naturii* în raport cu agenții individuali și impune echilibrul social al producției în mijlocul fluctuațiilor sale accidentale . Ceea ce înseamnă doar că, în tranziția de la capitalism la socialism, legea valorii încetează să mai fie o lege oarbă a naturii și devine o lege conștientă și, prin urmare, o lege călăuzitoare a producției în principiul planificării *și* că între valoare și planificare există doar o diferență de *grad* de *dezvoltare:* nimic negativ „opus" sau „contrar". Cu alte cuvinte, pentru a concluziona: planificarea socialistă, după ce a negat și eliminat acea contradicție negativă care este capitalul burghez , *eo ipso conservă și dezvoltă contradicția pozitivă* corespunzătoare care este *legea valorii-muncă:* prin urmare, putem vorbi despre o opoziție dialectică socialism-capitalism doar în sensul că socialismul este *opusul* negativ *și conservator al acelei* specii istorice *antinomice* . sau auto-contradictoriu, adică capitalismul. Prin urmare, inexactitatea logică a lui Sweezy. Faptul că în socialism legile economice nu mai sunt „ legi naturale *oarbe* " este clar observat de M. Rosental, *Die Dialektik în „Capitalul" lui Marx,* Berlin, 1957, pp. 99 și urm.; Într-adevăr, el insistă asupra acestui lucru, tratând unul dintre cele mai glorioase *loci commune* ale marxismului clasic (trecerea „din domeniul necesității în domeniul libertății"), dar pune laolaltă „legea valorii" și „legea concurenței" etc. Este demn de remarcat faptul că „dialectica" lui R. este, de asemenea, ilegeliană , deoarece el se delectează încă cu formule engelsiene mai mult sau mai puțin inofensive, cum ar fi următoarea, atunci când se ocupă (în capitolul III) de elaborarea teoriei dezvoltării dialectice în *Capital: „* dezvoltarea ca proces de inversare a schimbărilor cantitative în schimbări calitative" etc. Câteva observații perspicace asupra teoriei valorii a lui Marx într-o economie socialistă se găsesc în „ *Eseu despre economia marxă" de Joan Robinson,* Londra, 1949, pp. 23 și următoarele, chiar dacă autoarea concluzionează în mod curios că „nu există niciuna dintre ideile importante pe care Marx le exprimă în termenii conceptului de *valoare* care să nu poată fi exprimată mai bine fără acesta".

și aduce concilierea și integrarea celor două principii logice clasice , dușmani înnăscuți, principiul pur aristotelic al diversului și al analizei, sau principiul non-contradicției și figura logică aferentă a „opozițiilor contradictorii, incompuse unul cu celălalt", incomposita *ex invicem (Metaf. N,* X, *Categ.* 10), și principiul platonician al sintezei, sau al unității sau „comunității de feluri", cu figura logică aferentă a unei tauto-heterologii sau „ opoziții interpenetrative" sau dialectici a „asemănării" și „ alterității" etc. *(Sofist* și *Om de Stat).* Concilierea și integrarea sunt realizate astfel încât – să știți – încălcarea principiului non-contradicției – adică contradicția antinomică inițială – le produce, prin stârnirea – tocmai pentru că este un sens contradictoriu determinat – *a opusului sau contrariului său* nu mai puțin determinat , care neagă și rezolvă acea contradictorietate determinată (nu cumva conceptul - antinomic determinat sau specific istoric «că producția [socială] este doar producție pentru capitalul [privat]» provoacă opoziția depășitoare care sună «și nu dimpotrivă, mijloacele de producție sunt simple mijloace pentru o extindere continuă a procesului vital pentru societatea producătorilor »?); restabilind astfel dialectic – adică cu o dezvoltare sau o creștere calitativă – coerența sau unitatea cerută de rațiune, încălcată în concret (istoric) în antinomia inițială.

Ceea ce implică: 1) că numai dacă principiul dialectic este transferat din cer pe pământ, din spațiul hiperuranian și metafizic, platonician și hegelian, în jos, în istoricitate, dialectica își dezvăluie validitatea perenă ca instrument cognitiv: întrucât nevoia iremisibilă a rațiunii noastre pentru unitatea reală în viața noastră este de fapt satisfăcută doar în restituirea (dialectica) nesfârșită a unității *în urma* încălcării principiului non-contradicției, perpetrat continuu de conflictele *diferenței* sau multiplei real, *istorice* - o diferență, adică nu „trecătoare" și iluzorie precum diferența „creată" - în teologiile antice și moderne - de către Unul, sau Idee, autodegradată în multiplul mundan și recuperându- se în ciclul - de tip plotinian - de coborâre-revenire.

[1] În termeni populari, mai clari, pentru că mai puțin abstruși decât categoriile plotiniene, caracterul teologic al dialecticii hegeliene a fost redat astfel într-un pasaj polemic încă viu al lui Dühring, citat de Engels la începutul capitolului XIII (dedicat „Dialecticii. Negarea negației") din lucrarea sa *Anti-Dühring,*

2) că, la rândul său, principiul non-contradicției își demonstrează virtuțile dialectice germinale doar dacă este aplicat (și el) în cunoașterea fenomenelor istorice: întrucât încălcarea sa în istoricitate nu înseamnă deloc scandalul logico-formal steril care este ecuația indeterminată, abstractă și pur simbolică „A este non-A", ci acel scandal logic rodnic (al dialectismului sau mișcării) care este un sens istoric contradictoriu și antinomic extrem de determinat, dând astfel naștere opusului sau contrariului său extrem de determinat care îl rezolvă; 3) că, în final, acest opus al unui concept contradictoriu, caracterizat mai sus, pentru claritate imediată, ca un opus sau contrariu „extern" (în raport cu contrarietatea „internă" sau contradicția în compus care este sensul auto-contradictoriu al unui fenomen dat), nu este altceva decât acel *tertium (dialectic)* proscris și, în mod firesc, ignorat („tertium non datur") de abstractizarea logicii formale.

Astfel, această reconciliere a celor două logici clasice - cerută de definiția materialistă tipică de mai sus - implică o nouă figură logică - a unui opus sau contrar (rezolvant) al unui concept antinomic - ceea ce înseamnă, în cele din urmă, necesitatea ca rațiunea (modernă) să fie satisfăcută doar într-o unitate-care-este-și-analiză (= analiză dialectică a contradicțiilor): adică o *unitate cu adevărat dinamică: și acesta este sensul ultim, pozitiv al obligației în care se află o rațiune cu adevărat* dialectică, sau istoricistă, (așa cum am văzut) de a *stabili* unitatea lucrurilor umane doar prin *restaurarea* acesteia din încălcarea concretă, operată de istoricul diferit, a principiului formal al non-contradicției : de unde și relevanța conceptului *antinomic.* (sau diferență istorică triumfătoare) care își solicită propria soluție dintr-o rațiune dialectică adecvată, cum ar fi cea (modernă) care respinge diferitul sau multiplul „trecător" și iluzoriu, de care se ocupă teologiile.

Și deschizând o paranteză asupra detaliilor acestei sinteze-

„...trebuie menționat în mod expres că prima negație hegeliană este conceptul catehetic al păcatului originar, iar a doua este conceptul unei unități superioare care duce la răscumpărare. Acum nu este de fapt posibil să se bazeze logica *faptelor* pe acest *joc analogic* împrumutat din domeniul *religiei"* (sublinierea mea). Și vezi N. Bobbio, *De la Hobbes la Marx,* Napoli, 1965, pp. 241-42. Și, referitor la Dühring, vezi n. *Umanesimo positivo e emancipazione marxista,* Milano, 1963 [2] , pp. 17-25.

teoretică a celor două logici clasice, care este figura opusului *unui concept antinomic,* Este necesar să se observe următoarele: 1) că, întrucât se bazează pe analiza anumitor fenomene sau specii istorice (auto-contradictorie), se pare că presupune și profită de critica dublă care este critica *aristotelică* a diarezei platonice sau a clasificării „tauto-heterologice", adică a dialecticii a priori, a genurilor empirice,

și critica *marxistă* a dialecticii a priori a lui Geli și a ipostazelor sale vicioase [1] încorporând însă,

[1] Critica aristotelică a diarezei platonice (în *Analyt. pr.,* I, 31, și *Analyt. post.,* II, 5) o acuză de: *a)* „ *postularea,* pe de o parte, că ceea ce *trebuie demonstrat* [de exemplu, genul «regal»] *îi este acordat ": adică, că se încadrează într-o petitio principii,* deoarece este necesar ca natura sau specia demonstrandumului *sau* definiendumului *să fie cunoscută mai întâi* sau presupusă pentru a putea alege diferențele „opuse" sau tauto-heterologice ale genului empiric „artă directivă " („participând" la genurile supraordonate opuse „asemănare" și „alteritate"): diferențe sub una dintre care („arta auto-directivă") ar trebui să se încadreze natura *definiendumului* („genul regal") ; *b)* să «concluzioneze, pe de altă parte, întotdeauna un predicat *mai general* [= «artă directivă»: adică artă auto-hetero<iidirectivă, cu speciile sale *opuse a priori* sau dogmatic, imediat unite, adică indistinguibile, inseparabile, indivizibile] decât cea în cauză [= « artă auto-directivă»]. Iar criticul, la rândul său, a încercat să compenseze «tăierea» absentă a speciei prin intermediul «opozițiilor sale necompuse», a căror rădăcină primară se află în irelativitatea constituțională a senzației, conform empirismului aristotelic. Dar vezi mai departe și vezi cit. *Logica* etc., pp. 95-105.

[2] De exemplu: «Hegel nu trebuie învinovățit pentru că descrie Statul modern [al timpului său] așa cum este, ci pentru că prezintă ceea ce este drept *esența* Statului» (p. 77 din K. Marx, *Opere filosofiche giovanili,* editat de GdV, Roma, 1963 [2]): adică – M. vrea să spună – procedând astfel, Hegel *generalizează* Statul din acea vreme (al Restaurației), face din el o *esență foarte generală* și, prin urmare, se pune în poziția de a nu-l vedea în ceea ce este istoric peculiar și specific în el, de a nu *ni-l explica* și, prin urmare, de a-l critica: pe scurt, el cade într-o tautologie rezultată din propriul său apriorism, adică din *ipostaza* Statului din timpul său. Și vezi în special: *Pentru o metodologie materialistă* etc. în n. *Rousseau și Marx,* Roma, 1964*, p. 145 și următoarele. De asemenea, este potrivit să observăm că încercarea lui Louis Althusser (în *Pentru Marx,* Roma, 1967, în special p. 20) de a reduce originalitatea și importanța criticii lui Marx asupra ipostazelor hegeliene ni se pare complet zadarnică din următoarele motive: 1) că precedentul feuerbachian al criticii în cauză nu poate fi supraestimat (așa cum face A.) întrucât (cf. citatul n. *Umanism pozitiv,* pp. 51-2) Feuerbach nu a putut vedea termenul final, *rezultatul efectiv vicios,* al proceselor hegeliene, idealiste , de ipostazare, oprindu-se la concluzia că „obiectul este redus [de Hegel] la determinări complet abstracte, în care nu mai poate fi recunoscut" și că, pe scurt, universalul hegelian este *gol* (cf. zicala kantiană: conceptul pur este „gol", senzația pură este „oarbă"), *nu* vicios de *plin,* adică productiv pentru a pune întrebarea, conform criticii marxiste, care, prin urmare, se încadrează în cadrul epistemologic clasic antiidealist, adică aristotelic (vezi mai sus) și galileian (vezi *Logic,* cit., Anexa I); 2) că, în consecință, critica feuerbachiană este cea care, cu clarul său ecou kantian, «rămâne sclavă a aceleiași problematici idealiste» și nicidecum cea marxistă (cum crede A.), care operează din 1843, «ruptura epistemologică» (despre care A. vorbește mult) și a funcționat tocmai ca o critică *materialistă* a rațiunii pure, deci din viciositatea și infertilitatea oricărui raționament - fie că este vorba de cerința platonică (autocritica) a unei dialectici *cu* funcție diairetică sau clasificatorie a genurilor empirice, menită să rezolve acea problemă a unei «doxe adevărate» la care Hegel a rămas surd (vezi mai sus, p. 27, n.), fie de cerința hegeliană (pozitivă) care stă la baza criteriului «unității contrariilor», adică al dialecticii, ca «diferență esențială»: adică esențialitatea relației *(* pentru constituirea rațiunii); 2) că, pe de altă parte, această figură este imună față de abstractizarea aristotelică a irelației absolute a contrariilor necompuse care constituie non-contradicția: prin faptul că, prin propria respingere a principiului „mijlocului exclus", implică o non-contradicție dialectică *mediată (spre deosebire de* „totalizarea" dogmatică imediată

hegeliană a „A nu este non-A"), în timp ce încorporează totuși, pentru ceea ce s-a spus mai sus, cerința (pozitivă) aristotelică anti-parmenidiană a „ființei [care] este spusă într-un sens mai degrabă (a priori) care nu ține cont de divers sau „materie" sau extra- rațional, cum i se spune, se deduce ipotetic - epistemologic - ineliminabilitatea „materiei" în sine în scopul cunoașterii reale (sau a realului) și al acțiunii *(Logic,* cit., p. 141); 3) că, în cele din urmă, nu există nimic care să se „miște" (pentru cei interesați) în „periodizarea" gândirii marxiste; întrucât: *a)* ceea ce A. numește în grabă „dezvoltarea și extinderea [de către Marx] a strălucitei critici a filosofiei lui Hegel formulate... de Feuerbach" se dovedește, la o inspecție mai atentă, a fi o pură inversare a punctului de vedere idealist-critic al lui Feuerbach; *b)* data, așadar, a anului 1845(-6), adică data, printre altele, a *criticii „* Ideologiei *" germane,* nu poate fi înlocuită, ca dată a „rupturii", cu cea a anului 1843, care este data (conjecturală) a criticii (postume) a ipostazelor, atât pentru că această critică este evident presupoziția indispensabilă *a* oricărei critici a „ideolismelor", cât și pentru că aceeași este, cu ultima sa instanță pozitivă a unei „ abstracțiuni *determinate* ", premisa teoretică indispensabilă a *pragmatismului,* să zicem, al *Tezelor despre Teuerbach* (tot 1845-6), care sunt cu siguranță „fals clare" (cum spune A.) numai dacă se bazează pe ideologia germană pură și simplă - și nu ne oprim aici (în această schiță a unei *scheme de periodizare internă)* asupra influenței evidente, tacite, dar determinante, a criticii ipostazelor în ceea ce privește „operele maturizării " și „maturității", în special *Sărăcia filosofiei („Introducere la O contribuție* la *critica economiei politice"* și, în final, *Capitalul* cu structura sa istorico-dialectică specifică. Și vezi concluziile acestei lucrări. (De asemenea, trebuie menționat că întrebările menționate mai sus și cele precedente, la pp. 25-26 și note, sunt tratate în mare parte, atunci când sunt, urmându-l pe Althusser în Nota introductivă de C. Luporini la ediția italiană citată a *Pour Marx:* iar pentru poziția anti-istoricistă a lui L. vezi articolul lui Luciano Gruppi, *A proposito di marxismo e storicismo,* în *Rinascita ,* Roma, 8-1-1966: și de către același vezi o critică aspră a *lui Per Marx* în *Rinascita din 21-4-1967*).

[1] De exemplu: «Un «A» este enunțat, împreună cu un «non-A», purul celălalt al lui «A»; dar acesta se manifestă doar pentru a dispărea. Identitatea este, prin urmare, exprimată în această propoziție ca negarea negării. «A» și «non-A» sunt distincte, iar aceste lucruri distincte sunt raportate la unul și același «A». *Identitatea* este, prin urmare, prezentată aici ca *această diversitate a unei singure* relații sau ca simpla *diferență* în lucrurile diferite însele. Din aceasta este clar că principiul identității este », sau instanța «diferitului» sau *a discretului ,* adică a distinctivității și determinării gândirii reale; 3) că, în final, această figură demonstrează că satisfacerea instanței de coerență sau unitate a gândirii trebuie transferată - acolo unde este vorba de gândire reală sau concretă - de la rațiunea (pur) analitică, sub care se prezintă intelectul formal (în utilizarea sa) (fie că este vorba de cea empirist-aristotelică, cu noemi-opusele sale fără legătură până la punctul de a fi date intuitive, fie de cea scolastic-leibniziană cu speciile sale inteligibile statice, mai degrabă decât abstracte, și simbolurile respective), trebuie transferată , repetăm, la rațiunea dialectică, sau *ratio maior,* care, după ce a respins „mijlocul exclus", își ia exemplul din datele conceptuale antinomice ale unui intelect neformalizat , cum ar fi intelectul istoric; de unde și *discursivitatea efectivă* a gândirii reale; în care intelectul senzorial cooperează împreună, pe de o parte, cu analitic, conceptual diferit, și rațiunea cu sinteticul său, dialectic, abbreviat de cel diferit, pe de altă parte.

Toate acestea înseamnă, în termeni simpli, că rațiunea modernă, materialist-istorică după ce a fost Iluminism și idealism, intenționează și ea să raționalizeze istoria și să-i regleze mișcarea : dar, rațiunea

progresistă (ce rațiune ar fi altfel?), asemenea Iluminismului, evită totuși orgoliul său utopic și, respectuoasă, spre deosebire de idealism, față de faptele istorice și sociale, în materialitatea sau concretețea lor, *se limitează la* analiza evaluativă dinamică a coerenței intime (la care nu o poate renunța fără a se eșua ea însăși) a fiecărui fapt istoric (fie că este vorba de o situație socială sau de o instituție); o analiză al cărei unic criteriu de valoare este dat, se înțelege, de nevoile umane și problemele specifice prezentului *istoric,* menționate mai sus (pp. 23-24), sau de un prezent care nu mai este subsumat și, prin urmare, anulat, unor categorii sau ipostaze eterne; și, prin urmare, este o analiză critică și anticonservatoare, care, cu descoperirea sa neîncetată de antinomii în cadrul faptelor sau fenomenelor umane ale prezentului și trecutului istoric, implică în primul rând constatarea contradicțiilor *negative* sau *false* , adică a *speciilor istorice false* , deoarece acestea sunt adverse progresului uman în sine și cu atât mai mult principiul [non-]contradicției este de natură nu doar analitică, ci *sintetică»* etc. *{Știința logicii,* II, 39; tr. Moni, Bari, 1925). Și, pentru o analiză critică detaliată a acestei încercări nerealiste de a «totaliza» *identitatea* și *non-contradicția* prin «dialectizarea» simplelor *categorii* de identitate și Diferență, vezi cit. *Logică,* pp. 67-74.
din trecut spre prezent cu problemele sale specifice ale viitorului: de aici scânteia de opoziție sau contrarietate *care rezolvă* și depășește acele antinomii, sau mai degrabă semnificații antinomice în ansamblu , prin negarea laturilor negative sau false ale acestor semnificații și, prin urmare, odată cu dezvoltarea laturilor pozitive sau adevărate.

Astfel, cu autolimitarea sa la o *analiză,* nu doar *istoric discriminativă,* a conceptelor antinomice, *prin urmare* depășibile în contrariile lor*, rațiunea materialistă este o rațiune eminamente *practică progresivă,* adică capabilă să schimbe și să transforme lumea: tocmai pe baza acelor criterii fine, istoric specifice și totuși determinate, și adecvate acțiunii sau cu adevărat operative, care, dacă...

[1] Să o repetăm pentru că este utilă: spunem „ *deci* depășibile în contrariile lor" tocmai pentru că astfel de concepte antinomice nu sunt abstracțiuni generice și, prin urmare, sărace și indeterminate, ci discriminate istoric și, prin urmare, bine determinate sau intelectual „acute" (pentru a folosi termenul metaforic hegelian într-un sens riguros) până la un punct în care *nu pot decât să „treacă prin* " în contrariile sau contrariile lor nu mai puțin determinate (punctual negative și, în același timp, cu adevărat conservatoare și în dezvoltare). Vezi mai sus notele de la pp. 26-28. Trebuie remarcat faptul că în eseul foarte interesant despre *La dialettica etc. de Mario Rossi, citat mai sus, poate că acel motiv particular pentru abstracția determinată* sau științifică, care este, am spune, vocația sa dialectică , rămâne prea implicit . Altfel, atât de mult efort depus pentru o categorie

filosofică atât de străină mentalității hegeliene *enfuriate ar fi în zadar.* al vechiului marxism. Marcând detașarea scriitorului de Gramsci, Nicola Badaloni, după ce a observat că, din partea lui DV, „polemica a fost îndreptată explicit împotriva lui Hegel" și că DV a fost obiectat că abstracțiunile determinate „ar putea fi funcționale în raport cu o situație concretă, dar nu pot explica trecerea la diferite forme de organizare socială", conchide admițând la scriitor „o integrare a analizei istorico-funcționale cu o analiză istorico- *dialectică* " în scopul „rezolvării" oricărei „antinomii" reale (și vezi stimulantul său eseu despre *Gramsci istoricistul în fața marxismului contemporan* - în *Prassi rivoluzione e storicismo in Gramsci,* Quaderno 3 di *Critica marxista,* Roma, 1967). Faptul că atunci „o limită a «intelectualismului»" a continuat să „domineze meditația lui DV", așa cum crede B. acolo, acest lucru poate părea mai adevărat în raport cu Gramsci, politician prin vocație, decât adevărat în sine: că, ca să nu mai vorbim de alte lucruri, *Manifestul* și *Capitalul* presupun intrinsec nu doar *Ideologia germană* și *Tezele despre Feuerbach,* ci și acea critică inițială a ipostazelor hegeliene, fără de care atât *Ideologia,* cât și *Tezele* sunt lipsite de fundament filosofic sau intelectual; așa cum i-am demonstrat, cred, mai sus lui Louis Althusser. Astfel, întotdeauna pe tema „intelectualismului" sau nu, scriitorul consideră că este mai util să studieze problema „contradicției" materialiste prin comparație cu precedentele sale din logica clasică, aristotelică și platonică, precum și hegeliană, decât prin comparație... cu metaforele generoase pe tema marelui Mao Tse-tung, la care a recurs Althusser (în conceptul său de „terminare surdc"). Pe scurt: aparțin problemele ridicate de Marx istoriei gândirii filosofice sau nu? Nu este semnificația lor în istoria modernă prea profundă pentru a fi altfel? Despre Gramsci, vezi și: Salvatore Sechi, *Note critice asupra „Scrisorilor din închisoare" de Gramsci,* în *Quaderni piacentini,* nr. 29, ianuarie 1967.

Trebuie spus, ele nu sunt altceva decât opusurile istorice ale istoricilor cu concepte antinomice .

În timp ce dialectica, în forma sa mistică și „mistificată" hegeliană - se plânge Marx în *Postscriptumul la Capital* din 1873 - „devenise o modă germană pentru că părea să transfigureze *[zu verklären]* starea de lucruri existentă [prin sublimarea ei într-un sistem de «Concepte pure»]", ea, „în forma sa rațională [materialistă]", provoacă burgheziei „dispreț și oroare, pentru că, în înțelegerea pozitivă a realității lucrurilor, include în același timp și înțelegerea negării sale *[* adică înțelegerea negării necesare a părții negative și contradictorii a realității], a declinului său necesar [adică declinul părții negative a acesteia], pentru că ia în considerare fiecare formă care a luat ființă în fluxul mișcării [adică o rezolvă în analiza dialectică], prin urmare și în latura sa tranzitorie [sau negativ contradictorie]; pentru că nimic nu o poate opri și este prin esența sa *critică* și *revoluționară [kritisch und revolutionary].* Burghezul, omul practic, simte cel mai clar mișcarea contradictorie a societății capitaliste în evenimentele alternante ale ciclului periodic prin care trece industria modernă și în punctul său culminant, care este criza generală...".

În concluzie, *analiza dialectică* a *contradicțiilor istorice* – ale cărei implicații majore au fost demonstrate – este instrumentul logic descoperit de materialismul istoric, care îl transformă într-o *știință*

umană, sub forma *sociologiei istorico-critice.*

Cât privește tema socială și etică, care este - distinctă și inseparabilă de cea economică - conținutul formei metodice (dialectice) expuse mai sus, ea este implicită în referințele lui Marx (vezi mai sus, p. 22) la conștiința critico-dialectică ce trebuie presupusă cu privire la „fetișismul" mărfii, personificarea lucrurilor și reificarea oamenilor și, pe scurt, acele epifenomene morale ale productivității capitaliste care se rezumă în figura sociologic materialistă a „alienării umane" a producătorilor într-o societate capitalistă (figură despre care se vorbește atât de mult astăzi, impropriu , retoric, ipocrit și cu mare succes academic-mondean , de intelectuali burghezi, profesori, - romancieri, eseiști etc., toți perfect „integrați" în societatea actuală, cum se spune astăzi).

persoanei trebuie să se inspire din această figură *sociologică , așa cum am încercat și în alte părți. Aici este suficient să adăugăm că, altfel, se cade, în cel mai bun caz (vezi, de exemplu* , Adam Schaff), într-o „antropologie" eclectică, feuerbachian-marxistă, împovărată de amintiri liberale *nedigerate2* .

Și, prin urmare, trebuie să concluzionăm (oricât de mult ar îngrozi „sufletele frumoase" și „conștiințele nefericite") că în niciun mediu - persoana umană nu poate prospera mai bine decât într-o societate în care nu numai că exploatarea capitalistă a omului a fost abolită, ci în care și - de fapt - prevalează o „ legalitate *socialistă* " (acea legalitate în care fiecare motiv liberal grosolan a fost depășit istoric, digerat) [3] ; dacă este adevărat (așa cum pare)

[1] Pentru problema modernă a persoanei, vezi studiile noastre: *Libertatea comunistă,* cit., *Umanismul pozitiv și emanciparea marxistă,* cit., și mai presus de toate: *Rousseau și Marx,* cit.: și vezi aici *Anti-Kelsen.*

[2] Ne referim în special la ultima lucrare a lui Schaff *(Marxismul și persoana umană, publicată în Polonia în 1965;* traducere italiană , Milano, 1967), așa cum apare în judecata finală a unuia dintre criticii săi foarte bine intenționați, Aldo Zanardo, în Uwz/à din 4 aprilie 1967, Roma: „Există, de exemplu", spune Z., „o anumită discordanță între faptul că se pune problema generală a eliberării ulterioare a societăților socialiste și faptul că *nu se dau apoi indicații precise cu privire la* eliberarea, în special *eliberarea politică,* a acestor societăți. Iar o limitare ni se pare a fi faptul că problema recâștigării pentru marxism a simțului complexității realității și a simțului scopurilor... este prezentată doar ca o recuperare a lui Marx și Feuerbach timpurii și *nu... ca o regândire pozitivă a filosofiei liberale și a teoriei politice* ." Și nu putem să nu subscriem la această ultimă întrebare adresată lui S.: „Dar dacă este necesar să dezvoltăm marxismul ca umanism, nu este oare cel puțin la fel de necesar

să-l dezvoltăm ca o analiză a problemelor extinderii și unificării revoluției socialiste mondiale?" (sublinierea mea). Despre tânărul Marx, vezi acum eseul lui Zanardo despre *„Teoria libertății în gândirea tinereții lui Marx",* în *Studi storici,* Roma, VII, nr. 1, 1966.

[3] Vezi în citat *Rousseau și Marx,* pp. 55-60 și 95-100, analiza problemei unei „legalități socialiste" (și vezi *Socialist Humanism,* An International Symposium editat de Erich Fromm, Anchor Books, Doubleday, New York, 1966, pp. 425-440: traducere mai bună decât cea a ediției anterioare din 1965. Și cf. nota anterioară). Analiza în cauză este deja (implicit) realizată (ca și celelalte probleme din volumul citat) conform schemei logice a căutării opusului unui *concept antinomic ,* antinomia fiind, în acest caz, cea a *egalității* (sociale) și *a inegalității (politice)* , iar al treilea opus, care constituie legătura dialectică decisivă , fiind tocmai *egalitatea politică socialistă* - sau legalitatea - cu caracterul său istoric specific de restituire discriminatorie sau *renovatio* socialistă , că nu numai libertatea, ci însăși ființa individului uman depinde - în realitate - de *contextul social* în care acesta se află inevitabil trăind, ba chiar depinde tocmai de *tipul* de context social, dacă este sau nu liber (și în ce măsură) de straturi privilegiate ; și că, pe scurt, „libertatea" *poftei naturale* este acum un mit mai mult sau mai puțin de la sine înțeles.

al legalității burgheze; nu foarte diferit, în esență, de restituirea discriminatorie a parlamentarismului în consiliile populare care sunt sovietele. Etc. Prin urmare, *dialectica* este fie această *dezvoltare a compromisurilor istorice* , fie un mit metafizic incorigibil care trebuie abandonat.

2. Dialectica în nuce

Se știe că în niciuna dintre operele lui Marx nu se găsește o expunere organică și riguroasă a dialecticii; dar în aproape fiecare operă se găsesc *analize revoluționare* , deoarece sunt *analize dialectice, ale* unor fapte și probleme *istorice precise* (mai ales economice): adică *analize istorice precise* ale „contradicțiilor"; care implică, prin urmare, o logică, o dialectică, total diferită de cea hegeliană sau idealistă, care este, după cum știe toată lumea, logică dialectico-metafizică, adică meta-istorică prin faptul că este o „dialectică" a *Ideii* care, „depășind" „contradicțiile " generate de ea însăși și, prin urmare *, a priori,* devine Natură și Spirit: și astfel Hegel crede că poate îndeplini acea sarcină a „unității contrariilor" care aparține dialecticii. Prin urmare, contradicțiile (sau mai degrabă contrariile) pe care Marx este interesat exclusiv să le rezolve sau să le depășească în unitatea lor sunt *reale,* adică tocmai contradicții istorice sau, mai degrabă, contradicții determinate istoric sau specifice. Și este clar: pentru a putea cunoaște lumea în scopul de a o „schimba " sau revoluționa, contradicțiile *nedeterminate ,* sau mai degrabă tipurile foarte generice, ale dialecticii hegeliene (platonizante), nu sunt de niciun folos. (De aici și importanța criticii tinereții lui Marx la adresa „ipostazelor" hegeliene, cu defectele lor epistemologice și *insuficiența lor practică radicală.)*

Dar dacă avem de-a face cu contradicții reale, istorice, aceasta implică faptul că avem de-a face și cu contradicții reale, efective, adică cu un *negativ sau* irațional istoric: și atunci intră în joc o logică foarte diferită și mult mai complexă decât logica (mistică) a contradicției

hegeliene *a priori* , adică internă unității (divine) originare a ideii care, așa cum iese mistic sau misterios din sine în contradicțiile sale (divine), nu mai puțin mistic le „depășește" sau le reconciliază în sine (contradicțiile sunt „momente" fluide ale ideii!), în întoarcerea sa la sine ca Spirit; fără ca nimic să afecteze cu adevărat progresul istoric în acest proces circular imaginar (de tip plotinian) de ieșire-din-sine și întoarcere-la-sine a Unului sau a ideii. Dacă este vorba de ceva cu adevărat contradictoriu în sine (sau auto- contradictoriu), intră în joc (logico-gnoseologic) încălcarea (de corectat) a acelui principiu (pur aristotelic) al *non-contradicției sau determinării gândirii și trebuie să știm că Hegel* , beat, să zicem, de *unitatea* divină absolută a ideii, a negat dogmatic, dar coerent - ca principiu al *diversului* și al analizei, constituit cum este din „opuse cu compuși contradictorii unul de celălalt" - și a „totalizat" sau „depășit" în abstract principiul *sintetic al auto-contradicției unitare divine a ideii (*= adevărată „contradicție" hegeliană).

Dacă, pe scurt, este vorba de contradicții reale, efective, sau de negativitate istorică, dialectica modernă, unitatea contrariilor sau a contrariilor, nu se mai configurează ca o relație circulară de contrarii *foarte generici ai contrariilor la fel de generici* (ființă și neființă etc.), adică ca o opoziție imediată, gratuită, statică a categoriilor pure in *vacuo* (în care Hegel cu siguranță nu progresează asupra lui Platon autocritic din ultimele dialoguri); ci se configurează în următoarele aspecte: *a)* o aporie sau o dificultate (sau iraționalitate) reală, istorică, bine determinată, într-o formă autocontradictorie sau antinomică (a contrariilor aristotelice, necompuse și exclusive): o contradicție - *problematică* și *negativă* bine determinată , pe scurt, de exemplu următoarea : « *Adevărata limită a producției capitaliste... este aceasta: că producția [«socială»] este doar producție pentru* capitalul [«privat », burghez] » (Marx, *Capitalul,* III, I, cap. 15); *b)* soluția (dialectică) a dificultății reale menționate mai sus, descoperită prin analiza istorică : și o soluție care a) este posibilă prin forma riguroasă *antinomiană ,* propriu încălcării principiului non-contradicției , în care esența dificultății (istorice) a fost sesizată: întrucât 3) această formă (a dificultății) poartă semnul { *unității* rezolutive care este) *rațiunea,* adică a *relației* de opoziție (oricât de incompuse, în sine, ele sunt totuși acele *corelate* care sunt posul contradictoriu, productiv al unui sens anti-tinomic complex *)* - și, prin urmare, această formă antinomică - întrucât ceea ce este în joc aici este ceva cu totul diferit decât sensul

indeterminat, abstract, ireal și doar simbolic „A este non-A", interzis de logica formală, ci mai degrabă un sens auto-contradictoriu și antinomic foarte specific - dă naștere unui *opus nu mai puțin determinat al acelui sens antinomic complex, un tertium* real și, prin urmare, cooperează la soluția - dinamică, dialectică - a dificultății sesizate în această formă; deoarece Y) natura dialectică a soluției se prezintă sub forma opusului - *negativ și conservator* în același timp - sensului antinomic dat , prin urmare există o corecție dialectică, adică rațională (ce alta ar fi valabilă?) a acelei încălcări *concrete* a principiului non-contradicției: și prin urmare - împotriva logicii formale - *tertium datur,* un *tertium* constituit tocmai din opusul sensului antinomic produs de cele două opusuri contradictorii: de exemplu: «... că producția este doar producție pentru capital [vezi mai sus] și nu *dimpotrivă* mijloacele de producție sunt simple mijloace pentru o extindere continuă a procesului vital pentru *societatea* producătorilor» (Marx, loc. cit.). Unde – este greu de contestat – se poate percepe necesitatea dialectică a tranziției reale, istorice de la societatea capitalistă *antinomică a producătorilor la (viitoarea) sa* societate socialistă a producătorilor, *opusă sau contrară (tertium-ul logic*): și este o tranziție care este o *dezvoltare reală* , prin care a doua societate conservă și întărește producția *socială ,* de origine capitalistă, prin *negarea naturii sale negative,* contradictorii, constituită de relațiile *private* de producție; și așa mai departe la infinit, de la contradicție problematică la contradicție dialectică, rezolutivă – și într-o contradicție problematică mereu nouă sau istorică (vezi, de exemplu, *problemele* actuale ale unei „legalități" socialiste și ale unei „piețe" socialiste).

Acum, având în vedere analiza istorico-dialectică tipică anterioară, se poate reciti, *așa cum se cuvine,* concluzia semnificativă a celebrului *Postscriptum* din 1873 la *Capital. «* Dialectica, în forma sa [mistică și, prin urmare] mistificată, a devenit o modă germană, deoarece părea *să transfigureze* realitatea lucrurilor [sublimând-o într-un sistem de concepte pure]. În forma sa rațională [adică non-mistică, materialistă], este un scandal și o oroare pentru burghezie și purtătorii ei de cuvânt doctrinari, deoarece, în înțelegerea pozitivă a realității lucrurilor, include în același timp și înțelegerea negării realității înseși [adică: înțelegerea negării necesare a conținutului negativ și contradictoriu al realității], înțelegerea declinului necesar al acesteia [adică: declinul conținutului negativ al realității], deoarece ia în

considerare fiecare formă care a luat ființă în fluxul mișcării [adică: o rezolvă în analiza dialectică], prin urmare și în latura sa tranzitorie [sau negativ contradictorie];» „pentru că nimic nu o poate opri și ea [dialectica materialistă] este prin însăși esența sa *critică și revoluționară* . Mișcarea plină de contradicții [interne] [adică auto-contradictorie] a societății capitaliste este resimțită de burghez , de omul practic, cel mai viu în evenimentele alternante ale ciclului periodic prin care trece industria modernă și în punctul său culminant, care este criza generală...".

Așadar, ceea ce ne-a împiedicat în principal, începând cu Engels, să înțelegem adevărata natură a dialecticii materialismului istoric este o simplificare logică grosolană, manifestată în utilizarea distrasă și superficială a termenului și conceptului de „contradicție" și a echivalentelor ; care au fost folosite fără a se realiza, în primul rând, semnificația lor istorică complexă și diferențiată în logica antică și modernă ; fără a se realiza, așadar, în teorie, cele două aspecte distincte și integrate ale unei dialectici „critice și revoluționare": adică - contradicția negativă, *problematică sau problematizantă, și* contradicția *rezolutivă* care apare din prima (dacă aceasta este reală), dar o depășește.

În ceea ce privește semnificația istorică a termenului „contradicție" și a termenului său aproape sinonim „opoziție", - reamintirea argumentelor pro și contra nu doar ale *Widerspruch*- ului hegelian sau ale „contradicției" *a priori ,* ci și ale *Antitezei are un impact teoretic decisiv.* sau «opoziție în compus», aristotelică, și a «tauto-heterologiei» sau «opoziției compenetrative» platonice a genurilor supreme «ființă » și «neființă», adică «același» și «altul», *tautòn-thateron,* sau «spunerea lor simultană», deoarece, în primul rând, formula dialectico-materialistă menționată mai sus a *opusului unui sens antinomic sau autocontradictoriu* , fiind bazată pe o analiză a fenomenelor istorice reale determinate aflate în conflict, sau *a speciilor istorice reale contradictorii* , evită cenzura aristotelică a «petiției de principiu» îndreptată împotriva «diviziunii» *(diairesis)* sau clasificării platonice a genurilor empirice «participative» făcută *exclusiv* pe baza genurilor *supreme-opuse «participative»* , «asemănări» și «alteritate», adică *a priori* (Este necesar – spune A. pe scurt – ca acestea să fie cunoscute *înainte* de natura sau specia definiendumului *pentru* a putea alege «opusul» sau diferențe

tautoheterologice ale genului „participant" al contrariilor supreme, diferențe sub una dintre care *ar trebui să se încadreze* natura definiendumului !) -. și, în același timp, își arogă critica marxistă analogă a ipostazelor hegeliene cu rezultatele lor relative surreptice și mistificatoare (o critică care are și un precedent nu îndepărtat în cenzura galileeană a „paralogismelor manifeste " ale fizicienilor aristotelici din vremea sa); și, în al doilea rând, pentru că respectiva formulă dialectică încorporează totuși atât substanța cerinței platonice pentru o dialectică cu *funcție* diairetică sau clasificatorie a genurilor empirice, astfel menită să rezolve problema unei „doxe adevărate", la care Hegel va rămâne surd, cât și substanța „unității contrariilor" hegeliene concepută ca o „diferență esențială " sau esențialitate a relației; în timp ce, pe de altă parte, neagă și respinge abstractizarea canonului aristotelic formalist al „tertium non datur"; dat fiind că numai într-un *al treilea* opus – concret sau istoric, desigur – se realizează așa-numita unitate a contrariilor, dialectica, pentru ceea ce precede, care nu este altceva decât unitatea hotărâtă sau depășirea (niciodată definitivă sau absolută) a *contrariilor contradictorii, sau* a incompusurilor, dintre care unul este pozitiv și, să știți, adevărat, iar celălalt negativ și fals. Pozitiv și negativ, adevărat și fals: pe baza cărui criteriu de evaluare?

Aceasta este întrebarea finală, deja prefigurată în textele citate ale *Capitalului ,* în special în *Postscriptumul* din 1873 (cf.: „înțelegerea pozitivă *a* realității" și „înțelegerea *negării sale* "), și care ne obligă să luăm în considerare preliminar avertismentul aristotelic conform căruia „numai în cazul a ceea ce este opus, cum ar fi afirmația *și negația "* și, prin urmare, nu este „fără legătură logică" - pe scurt, în cazul „ *opozițiilor contradictorii"* - „este în mod necesar ca un opus să fie întotdeauna *adevărat* , iar celălalt *fals* ". Această întrebare este însă rezolvată prin descoperirea acestui criteriu de evaluare în nimic altceva decât *prezentul istoric* (în timp ce, spunea Marx, pentru economiștii clasici *„a existat istorie* , dar acum nu mai există", ci există doar „relațiile de producție burgheză ca categorii *eterne* "): adică prin descoperirea lui în nevoile și problemele sociale ale prezentului. Însă, întrucât prezentul sau „concretul" (conform a ceea ce sugerează Marx în fragmentul care a supraviețuit din *Introducerea din* 1857 la *„Contribuție la critica economiei politice")* este „rezultatul" unui „proces istoric" (și nu „al unei gândiri care se mișcă din sine în sine", așa cum credea Hegel) și este o combinație de „generic" sau comun cu

alte epoci și de ceva „specific” și problematic, și prin urmare o analiză specifică a problemelor și contradicțiilor sale nu este posibilă fără a reveni la rațiunile sau cauzele acestui prezent, care, în afara oricărei metafizici, poate fi identificat doar în acele categorii (economice etc.) care sunt „generice” sau comune cu alte epoci, dar în măsura în care nu sunt simple precedente cronologice ale prezentului, ci mai degrabă precedente „neaccidentale”, adică esențiale, ale problematicii sale și, prin urmare, antecedente *istorice adevărate,* deoarece sunt antecedente *logice* ale prezentului problematic consecvent, rezultă că analiza contradicțiilor prezente, sau istoric negativ, este cu atât mai decisivă analiza prezentului *,* ținând cont de rădăcinile sale cele mai profunde în... Cu cât *trecutul,* cu atât va fi mai productiv pentru istoria *viitoare* - și nu pentru o simplă cronică . Se spune că este productivă deoarece determinarea unei astfel de analize o face cu adevărat operațională, adică adecvată practicii care se opune cel mai puternic - indeterminatului: prin urmare, este o „cunoaștere” capabilă (nu retoric) să „schimbe” lumea, să o revoluționeze, la nesfârșit. Tocmai pentru că, cu alte cuvinte, este o practică al cărei scop este un *opus determinat* al unui sens la fel de determinat, *antinomic (istoric).* Și acest tip de opoziție este singura cheie logică (critic concepibilă) a unei dialectici istorice.

1. Expresia la modă „ marxismul și științele umane” poate părea redundantă (nu este marxismul o știință umană prin definiție, cu secularismul său principial și interesul său predominant social ?) dacă nu reflectăm asupra climatului cultural particular pe care îl trăim, care nu este specific Italiei. Adică, astăzi, în așa- numita fază neocapitalistă a erei coexistenței celor două sisteme politice majore ale lumii și, prin urmare, într-un climat favorabil celui mai generos eclectism de idei, marxismul este forțat să-și apere natura specifică de știință umană modernă prin excelență nu atât și nu numai în confruntarea cu adversari declarați, așa cum se întâmpla odinioară, ci mai degrabă în confruntarea (într-o *îmbrățișare ecumenică*) cu prieteni improvizați din cele mai diverse și îndepărtate regiuni ale marelui tărâm al științei și filosofiei.

Despre acest eclectism, să spunem, de stânga, să reamintim en passant: în primul rând, încercarea lui Sartre de a reconcilia categoria de „subiectivitate”, de origine metafizică (între ideea existențială și cea logică), cu „presupozițiile” sale istorice, sociale, „materiale”, într-un amestec existențial-marxist care este, cu siguranță, un document cultural semnificativ și interesant din punct de vedere politic al acestei epoci de tranziție, dar care suferă, din punct de vedere teoretic, de contaminarea criteriilor logice și *, prin urmare, de slăbiciunea cognitivă* inerentă oricărui eclectism logic (chiar dacă genial); în al doilea rând, cea mai proastă încercare, a noastră, de a reconcilia, totuși, cu analiza istorico-materialistă a contradicțiilor economice și sociale date, analiza *eidetică,* extrem de abstractă, tipică fenomenologiei

husserliene, care presupune o „epocă" sau o îndoială „transcendentală" despre o „lume deja dată" foarte generică (și vezi cu prudență eseul critic al lui Jean T. Desanti: *Phénoménologie et praxis,* Paris, 1963); și, în al treilea rând, încercarea franceză și italiană, care nu era mai bună, de a integra marxismul ca știință umană cu o „ antropologie *socială* " bazată pe „știința naturală" care este, conform lui Lévi-Strauss, etnologia (vezi *Antropologia structurală ,* 1958, de L.-S.), o încercare deja criticată de autor pentru motivul principal că societățile umane care privesc direct destinul nostru de oameni moderni au foarte puțin de-a face cu societățile naturale ale popoarelor primitive, „rezistente la orice modificare istorică ", întrucât sunt, în schimb, organic istorice și individualizate și, prin urmare, nu pot fi tratate cu o metodă de omogenizare, nivelare și abstracții statice, potrivită pentru acestea din urmă, cum ar fi metoda „structuralistă" , ci tratabilă doar cu o metodă esențial istorică și dialectică (și *vezi* , pentru detaliile acestei critici, *Rinascita* din 6 și 20 noiembrie 1965 și din 27 ianuarie 1967).

2. Pentru a confirma autonomia inflexibilă a metodei materialist-istorice, ca metodă a științei umane, poate fi util astăzi, în primul rând, să o comparăm cu metodele acelei „științe umane" rivale căreia îi revendică apartenența sociologia burgheză contemporană, anglo-saxonă în special, moștenitoare a lui Max Weber, Durkheim și Pareto etc.

Comparația este utilă în special atunci când privește o problemă fundamentală, cum ar fi cea a „stratificărilor sociale" sau a așa-numitelor clase.

Să începem așadar cu teoria „funcționalistă" a stratificării sociale, o teorie inaugurată de analiza lui Durkheim asupra „diviziunii muncii" și perfecționată astăzi în special de Kingsley Davis , autor, printre altele, al unei *Analize structurale a rudeniei* . Acum, în lucrarea *„Câteva principii ale stratificării"* (1945), Davis spune:

[1] Vezi: *Sociology today, Problems and Prospects,* Robert K. Merton, Leonard Broom, Leonard S. Cottrell Jr. Editors, New York, 1959, v. I, p. 184. împreună cu colaboratorul său Wilbert E. Moore, următoarele: «Pornind de la principiul că nicio societate nu este nestratificată sau fără clase, se încearcă explicarea în termeni de funcționalitate a necesității universale care produce stratificarea în orice sistem social... iar

principala necesitate funcțională, care explică prezența universală a stratificării, este... nevoia cu care se confruntă fiecare societate de a motiva indivizii în structura socială... Inegalitatea socială este, așadar, un dispozitiv evoluat inconștient prin care societățile se asigură că cele mai importante locuri de muncă sunt ocupate în mod conștiincios de către cei mai calificați oameni.»

O concluzie surprinzătoare prin superficialitatea și banalitatea sa (instituționalistă), este clar, dar care, pentru a fi caracterizată în slăbiciunea sa interioară și judecată, necesită un punct de vedere cu totul diferit de cel al cuiva care observă, așa cum face sociologul englez T. B. Bottomore, că „în timp ce teoria (de clasă) marxistă reflectă, fără îndoială, caracterul conflictelor sociale și politice din - Europa secolului al XIX-lea, teoria funcționalistă reflectă cu egală - claritate situația socială din SUA, unde nici o mișcare politică, nici o doctrină a clasei muncitoare nu au reușit vreodată să se impună și unde ierarhia socială a fost concepută cu mare latitudine ca un sistem de grupuri categoriale liber organizate, a căror participare este relativă la capacitățile individuale”.[4] [5]; prin urmare, «teoria marxistă pune accentul pe conflictul dintre grupuri mari și stabile, înzestrate cu puternice sentimente comunitare, în timp ce teoria funcționalistă subliniază funcția integratoare a unei stratificări sociale bazate pe meritul individual și remunerarea acesteia» [6]. Întrucât judecătorul, TB Bottomore, demonstrează astfel că se află la același (scăzut) nivel de interes *ideologic* ca și judecătorul: altfel *a)* nu ar fi pus la același nivel și ar fi confundat caracterul critic-revoluționar, antidogmatic, științific al «reflecției» marxiste a conflictelor sociale și politice etc. și caracterul pur ideologic și dogmatic (adică al apologiei intereselor clasei burgheze) al «reflecției» funcționaliste a situației sociale din SUA etc.; *b)* nu ar fi trecut, prin urmare, cu vederea sau acceptat în tăcere acea „inegalitate socială” care nu este rezultatul unei „legi” istorice imuabile a „stratificării” sociale, ci doar rezultatul acelei acțiuni de clasă care a condus burghezia la rigidizarea și limitarea, în favoarea sa, ca o clasă întreprinzătoare-proprietarizată, a acelui principiu de tip rus, anticastă, al *recunoașterii sociale* a meritelor sau

[4] Text în TB Bottomore, *Sociology, a guide to problems and literature,* Londra, 1964, p. 195. Și cf. formula „le gouvernement des *meilleurs”,* cu care se termină v. V, dedicată lui « L'État liberal et les techniques politiques de la démocratie gouvernée », din *Traité de science politique,* Paris, 1953, de Georges Burdeau.

[5] Bottomore, *op. cit.,* p. 196.

[6] *Ibidem.*

abilităților fiecărui individ uman, care a fost mândria și gloria revoluției „puterii a treia" la începuturile sale; într-atât încât vom găsi acest principiu - dezvoltat în universalitatea sa și în toată semnificația sa istorică - doar ca motto al viitoarei societăți comuniste egalitare - („fiecare dă după abilitățile sale...") și, prin urmare, aplicabil în întreaga sa întindere doar în virtutea dezvoltărilor revoluției socialiste a „puterii a patra" (și vezi n. cit. *Rousseau și Marx).*

Așadar, cum putem accepta ca știință umană o sociologie care, judecând după eșantionul examinat (dar, din păcate, toate eșantioanele posibile sunt de același fel), se rezolvă în „ideologie " în sensul cel mai rău, marxist, menționat anterior, și anume, se rezolvă în abstracțiuni necritice care sunt ipostatizări ale instituțiilor de clasă și, prin urmare, absolutizări, în acest caz, ale alienării umane capitaliste?

Cum putem accepta acest lucru, când, chiar înainte de Karl Marx, cu aproximativ un secol înainte de înflorirea sociologiei anglo-saxone, istoricul și sociologul liberal Tocqueville, în *Democrația în America ,* dăduse deja o lecție exemplară de sociologie ca știință umană? Merită să recitim analiza critică a situației sociale și politice din SUA (pe atunci la început!), care încheie a doua parte a celebrei lucrări astfel: „Astfel, pe măsură ce masa națiunii se îndreaptă spre democrație, clasa particulară care se ocupă de industrie devine mai aristocratică... Dar aristocrația manufacturieră din zilele noastre, după ce i-a sărăcit și brutalizat pe oamenii pe care îi angajează, îi abandonează în vremuri de criză carității publice pentru a se hrăni... Cred că, luând în considerare toate aspectele, aristocrația manufacturieră care se ridică sub ochii noștri este una dintre cele mai dure apariții de pe pământ. De această parte trebuie să-și îndrepte neîncetat privirea neliniștită prietenii democrației, căci dacă vreodată inegalitatea permanentă a condițiilor și aristocrația se vor întoarce în lume, se poate prevedea că vor intra pe această ușă."

Firește, *nobleţea obligă* (cum se spunea odinioară): adică, metaforic vorbind, materialismul istoric, ca știință umană prin definiție, are obligația constantă de a fi la curent cu vremurile și, prin urmare, de a-și rafina logica metodei sale (chiar distingând- o din ce în ce mai mult, dacă ar fi nevoie, de logica matematică a științelor naturale!) [1] astfel încât să poată aborda cu analize istorico-dialectice din ce în ce mai precise și mai adecvate noile probleme umane care se înghesuie peste tot: începând chiar de la tabăra socialistă cu problemele

sale ale „Dezghețului” (cum se spune în mod obișnuit): în special problema unei „legalități socialiste” și problema funcționării unei „economii de piață în cadrul sistemului de producție socialist” (dubla moștenire burgheză, „ legalitate” și „consum de piață”, cu care statul socialist este încă

[1] Paranteza nu ar trebui să surprindă, deoarece intervențiilor (menționate mai sus) din exterior care pledează pentru o sudură sau integrare a marxismului cu științele naturale li se adaugă și intervenții interne, ale „marxiștilor”, în acest sens, cum ar fi de exemplu cea a lui Robert Havemann, în *Dialectica fără dogme, marxismul și științele naturale (* în subtitlul original: *Naturwissenschaft und Weltanschauung),* Torino, 1965: în care influența celui mai rău Engels, autor al unei *Dialectici a naturii ,* se amestecă cu ecouri ale lui Planck, Heisenberg etc., într-o emulsie pe cât de incongruentă, pe atât de, din fericire, inofensivă; dar exemplul confuziei rămâne: în ciuda faptului că însuși autorul ne-a avertizat anterior, cu privire la *Filosofia naturii a lui Hegel* (inspirația pentru Engels menționat mai sus), că „în cel mai bun caz este o reflectare foarte externă, superficială a concepțiilor științifice ale timpului său” și că „în niciun caz nu a depășit vreodată ceea ce știința știa deja” și „astfel s-a întâmplat ca acest mare dialectician să nu poată fi de niciun folos *(sic)* științei”! Totuși, iată un exemplu al *isprăvii sale* „dialectico-științifice” : autorul, abordând problema inegalității sociale (teoriile „elitelor” etc.), consideră că este util pentru analiza sa sociologică (corectă) să-și arate „concordanța” cu „cunoștințele noastre științifice”, în acest caz - întrucât privește „diversitatea” oamenilor „în inteligență și cultură” și abilitățile personale conexe - cu studiile biologice „asupra gemenilor identici”...; și, deși totuși se întâmplă să concluzioneze corect (și evident) că „viața intelectuală a omului, tocmai în elementele sale tipice care ne disting de bestie, *nu este* determinată a priori de factori biologici, ci este modelată de viața individului în societate”, nu este mulțumit de acest lucru și simte nevoia să-l trimită pe cititor, încă o dată, la concordanța acestei concluzii „cu cunoștințele noastre științifice”: a „funcției creierului”, în acest caz: sau mai degrabă, „a celulelor ganglionare conținute în cortexul cenușiu”. Și așa mai departe, într-o oscilație inactivă (în cel mai bun caz) între sociologie și științe naturale. Pe de altă parte, dintr-o perspectivă diferită, opera lui Havemann este remarcabilă: pentru inspirația morală modernă care o animă pe toată și pentru sensul istorico-dialectic al problemelor actuale ale socialismului. Vom reveni asupra acestui aspect cu prima ocazie.

(făcând calculele). Autorul se preocupă de prima problemă de ceva vreme (vezi citatul *Rousseau și Marx)* , iar a doua a fost tratată de - marxiștii polonezi Oskar Lange, Maurice Dobb și Giulio Pietranera *. Și acest subiect se poate încheia aici pentru astăzi.

3. Mai degrabă, înainte de a încheia discuția, este util să adăugăm cel puțin o mențiune a celui mai recent nume (în ordine cronologică) din sociologia americană și, cu siguranță, singurul notabil, anume C. Wright Mills, a cărui lucrare, *The White Collar. The American Middle Classes* (1951), s-a spus, nu fără dreptate, că „răspunde indirect, într-un mod foarte eficient, banalităților

stratificaționiste".[7] [8]Totuși, deși recunoaștem contribuția lui Mills la critica distructivă a mitului burghezo-american al clasei de mijloc sau *al omului de rând* „liber, independent și întreprinzător" , o critică care pornește de la redescoperirea (și vezi *Capitalul)* deposedării vechii clase de mijloc, prin acumularea și concentrarea capitalistă, pentru a încheia cu actuala birocratizare totală și dependență supină a vastelor mase, a noii clase de mijloc fără proprietate, de monopolul capitalist și de aparatul de stat aferent; cu ajutorul, de asemenea, al demitizării evidente, dar strălucite, a pseudo-teoriei unei „ *revoluții manageriale* " realizată de straturile superioare ale piramidei birocratice (care, fiind *managerii* industriașii nu sunt altceva decât acționari-experți-mandatari ai proprietății private asupra mijloacelor de producție, această proprietate, prin distincția sa de „controlul" tehnic, este rafinată și perfecționată și, prin urmare, nu pierde, ci dobândește putere); Deși recunoaștem toate acestea, trebuie, pe de altă parte, observat că incertitudinile reziduale ale metodei, contaminările recurente ale lui Marx cu Weber și Pareto, nu numai că îl împing pe M. (conform criticii pertinente a lui Sweezy) la o confuzie a criteriului economico-clasist cu cel (superficial) instituționalist, în materie de putere politică, în *The Power Elite* (1956), dar îl fac și să se piardă - în *The White Collar* - în pseudo-probleme precum cea (care îl preocupă de mult timp) a „chestării politice privind noile clase de mijloc americane", adică „la coada cărui bloc sau mișcări sunt cele mai probabile să se plaseze", cu răspunsul „la blocul sau mișcarea care este cel mai clar victorioasă": unde apare evident pentru oricine nu pierde din vedere structura de clasă a „noii clase de mijloc americane" că aceasta, în majoritate, este destinată să *rămână* mult timp la coada puterii politice actuale, deținută de acel monopol capitalist care îi garantează automat - chiar dacă doar pentru scurt timp - dreptul la o putere politică. puține sau foarte puține excepții - „ mobilitatea ascendentă" a piramidei; astfel încât chiar și fenomenul *psihologic-*

[7] Vezi (și pentru bibliografie): G. Pietranera, *Capitalism și economie,* ediție nouă, Torino, 1966, în special pp. 215 și urm. («Transformări în economiile socialiste și logică dialectică în știința economică»).

[8] Vezi p. XIII din *Introducerea* plină de viață și generoasă a lui Augusto Illuminati la C. Wright Mills, *White Collars,* Torino, 1966: și vezi eseul foarte util al aceluiași autor despre *Sociologie și clase sociale,* Torino, 1967, în special pp. 92 și următoarele. De Sweezy citat mai sus, vezi *The Present as History,* Torino, 1962, în special pp. 199 și următoarele. Și vezi Lucio Colletti, *Marxism as Sociology,* în *Società,* Milano, iulie 1959, pp. 623 și următoarele (interesantă, de asemenea, pentru unele perspective teoretice actualizate).

social al „indiferenței politice” a noii clase de mijloc, care îl îngrijorează atât de mult pe M., se dezvăluie, la o inspecție mai atentă, ca un simptom (superficial) al profundului sentiment de clasă al securității acelei garanții automate („promovate” sau nu!), care este *singura care interesează* „o societate birocratică a oamenilor care acționează *în privat* ”, tocmai (această ultimă sintagmă este mai mult sau mai puțin conștient impregnată de spiritul marxismului; prin urmare, Mills se contrazice bucuros).

4. Critica unui paradox romantic târziu

Simplu spus, paradoxul (vezi *Dialektik der Aufklärung,* Amsterdam, 1947, de Max Horkheimer și Theodor W. Adorno) este următorul: Iluminismul sau Iluminismul, reductibil la calculul științific al utilității și, prin urmare, la măsurarea precisă a mijloacelor adecvate scopului, se transformă (aceasta este „dialectica") în opusul său, arta dominației și a opresiunii cu *miturile sale* funcționale moderne , vechi și noi. „Ca... o construcție pură a mijloacelor, Iluminismul este la fel de distructiv pe cât pretind dușmanii săi romantici... Iluminismul se completează și se elimină...": aceasta este concluzia primei părți a volumului, dedicată „Conceptului de Iluminism" (o concluzie hegeliană, cel puțin în formă). Totuși, această teză paradoxală de o consistență extrem de îndoielnică (după cum vom vedea) nu-i împiedică pe autori de la următoarea convingere fermă: că „Iluminismul trebuie să devină conștient de sine, dacă oamenii nu vor să fie complet trădați" și că „critica la care s-a supus Iluminismul intenționează să pregătească un concept pozitiv despre sine, care să-l elibereze de încurcătura dominației oarbe". (Aici și în întreaga carte, publicată pentru prima dată în 1944, autorii au în vedere mai ales „monstrum horrendum" al nazismului.) Dar este o convingere sau o speranță care, oricât de nobilă, nu are niciun fundament, dacă așa stau lucrurile în teza extravagantă enunțată mai sus. Pentru că noțiunea de Iluminism presupusă ca premisă este prea unilaterală și sărăcită. Să fie adevărat: criteriul de calculare a utilității umane și sociale este cu siguranță o componentă a ideologiei în cauză, care critică și respinge orice principiu al autorității dogmatice, începând cu cel religios -

ecleziastic, și care, prin urmare, îi spune individului uman (ca să folosim termenii clasici kantieni): *Sapere aude!* sau „ai curajul să-ți folosești propria *inteligență* !": pentru a „ieși din starea de minoritate" etc.; dar nu este singura componentă, sau mai degrabă, luată separat sau abstract, adică făcând abstracție de etica seculară care o însoțește, adică de doctrina îndatoririlor, a „toleranței", a „respectului" pentru individul uman ca „scop și niciodată mijloc " etc. etc., însăși acea noțiune rămâne deformată sau mutilată.

Cu alte cuvinte, nu se face dreptate Iluminismului nici istorică, nici filosofică prin supraaccentuarea contribuției sale baconiene și științifice și prin reducerea astfel a inteligenței iluminate la un simplu „ *raport de calcul* " și la termenii săi mai mult sau mai puțin sinonimi, cum ar fi „rațiune formalistă", „știință naturală", „tehnică ", „studiu statistic" (al celor uciși în *pogromuri ,* de exemplu) și așa mai departe. Și este evident apoi că această sărăcire a noțiunii de „Aufklàrung" se datorează *naturii generice* extreme (incredibile) a sensului său, astfel încât Aufklàrung-ul ar începe de fapt cu „viclenia" lui Ulise („Așa cum", spun ei, „povestea Sirenelor prefigurează legătura inextricabilă dintre mit și opera rațională [*rationaler Arbeit],* tot așa *Odiseea,* în ansamblu, mărturisește dialectica Iluminismului": vezi *Excursus I, Ulise sau Mitul și Iluminismul }* și - prin Bacon și apariția științei experimentale - s-ar încheia cu Sade și Nietzsche: pentru că „opera lui Sade și Nietzsche... ridică principiul științific la rang de forță distructivă" (și vezi *Excursus II, Juliette sau Iluminismul și Moralitatea}.* Totuși, bătrânul Hegel, sfântul patron al autorilor noștri, nu avusese (nici măcar în afară de (Non-ambiguitatea istorică a *Fenomenologiei* în secțiunea sa despre „Moralitate" de tip kantian, în care pentru el conștiința iluministă a o libertate imediată a fost rezolvată) a renunțat complet la substanța istorică a Iluminismului, nici în *Lecțiile de istoria filosofiei,* unde se citește de exemplu că „ceea ce este demn de admirație în scrierile filosofice franceze... este energia și forța uimitoare care desfășoară Conceptul împotriva existentului , împotriva Credinței, împotriva întregii puteri *milenare* a autorității" (coroanele mele); nici în Lecțiile *de filosofia istoriei,* unde se găsesc paginile binecunoscute despre „virtutea" lui Robespierre etc. Dar așa este: „dialectica" autorilor noștri culți zboară peste istorie, ea zboară. Iar sfârșitul zborului, să spunem, ar fi depășirea civilizației burgheze (născute odată cu Iluminismul), sau mai degrabă respingerea

ideologică a acesteia: din următoarele motive care acum nu sunt greu de ghicit: „Burghezia iluministă se predase momentului său pozitivist [= scientist] cu mult înainte de Turgot și D'Alembert. A fost întotdeauna expusă tentației de a schimba libertatea pentru exercițiul autoconservării [sau aplicarea categoriei de w/z- *le]...* Dar cu cât procesul „Cu cât autoconservarea se realizează prin diviziunea burgheză a muncii, cu atât aceasta cere mai mult auto-alienarea indivizilor, care trebuie să se modeleze, trup și suflet, în funcție de nevoile aparatului tehnic... Astfel, relația dintre necesitate și domeniul libertății ar rămâne pur cantitativă, mecanică, iar natura... ar deveni totalitară și ar ajunge să absoarbă libertatea... Renunțând la gândire [autoreflecție sau conștiință de sine], care se răzbună - în forma sa reificată ca matematică, mașină, organizare - pe omul care este inconștient de ea, Iluminismul a renunțat la propria sa realizare.” După cum se poate vedea, așadar, aceasta este încă o reacție spiritualistă, în cele din urmă romantică, împotriva tehnologiei și a organizării sociale moderne. Ceea ce îi îngrijorează pe acești critici romantici și, prin urmare, *pe cei din* lumea burgheză pe care îi vizează, este, de fapt, reificarea sau obiectivarea nu atât a ființei umane, a individului uman real, cât mai degrabă a gândirii sau a conștiinței de sine sau a Spiritului: „Iluminismul”, repetă ei împreună cu Schoenhauer , „a pus deoparte nevoia clasică de a *gândi gândirea ...* pentru că o distrage de la imperativul de a ghida praxia .” Și „expulzarea gândirii din logica *[simbolică modernă]* ratifică, în sala de clasă universitară, reificarea omului în fabrică și în birou”: unde romantismul devine confuz și contaminant; că reificarea individului real, a omului în fabrică și în birou, departe de a fi explicată prin decadența cultului spiritului sau a interiorității, se explică, după Marx, prin economie și prin etica burgheză de clasă, a cărei substanță este constituită tocmai de concepția platonizantă sau idealistă și spiritualistă a ființei umane, la adăpostul căreia se ascunde individualismul burghez posesiv cu „persoana sacră” sa ideală și alienarea umană reală rezultată. Totul invers , așadar: structura economică burgheză cu suprastructura sa culturală spiritualistă aristocratică explică reificarea omului în fabrică etc. și alienarea sa: și nu „scleroza” *(sicb ver har ten).* sau „reificarea” gândirii conștiente de sine (sau a Spiritului) ca „matematică, mașină” etc., poate explica această alienare. În afară de faptul previzibil că știința și aplicațiile sale (rodul așa-numitei „scleroze spirituale”) fac parte din aspectul cel mai pozitiv al moștenirii burgheze pentru

civilizația viitoare . Căci nu mașina, tehnologia, în sine, amenință - autonomia individului uman, ci mai degrabă (și aici atingem cel mai important și ar trebui să fie cel mai evident punct) utilizarea pe care oamenii înșiși o fac în relațiile lor sociale, ca o clasă exploatatoare și opresoare a unei alte clase. Tehnologia este în sine excelentă ca instrument indispensabil al vieții umane avansate, dar este în esență un instrument social, iar impactul său educațional uman mai mare sau mai mic depinde în cele din urmă de umanitatea mai mare sau mai mică a societății care o folosește. Și aici intervine singura posibilitate de - dezvoltare dialectică și de realizare a conținutului moral istoric al Iluminismului (acel „respect" pentru individul uman real), în care autorii noștri au strecurat. Ei aparțin în esență, deși intenționează să se distingă de acesta, acelui grup de critici spiritualiști ai „crizei" „civilizației" (burgheze), care îi include pe Huizinga, Ortega y Gasset și Jaspers, ca să-i numim pe cei mai importanți. Căci toți împărtășesc o anumită intoleranță aristocratică nu numai față de tehnologie, ci și (firesc) față de „mase" (în general) și cultura lor „barbară" care susține tehnologia mass- *media.*

(„Regresia maselor de astăzi", este lamentul esteticii noastre democratice, „este incapacitatea de a auzi cu propriile urechi ceva ce nu a fost încă auzit, de a atinge cu propriile mâini ceva ce nu a fost încă atins, noua formă de orbire care înlocuiește orice formă mitică cucerită.")

Critici inevitabil superficiali ai „crizei", pentru că ei sunt principalii (mai mult sau mai puțin iluștri) pacienți ai acesteia.

- un articol interesant din *Quaderni piacentini* din ianuarie 1967, Cesare Piandola încearcă o apărare a celor doi autori față de criticile mele (deja publicate în *Rinascita,* Roma, iunie 1966): totuși, după ce a afirmat, printre altele,

O observație finală, detaliată. Referitor la o abordare „dialectică” tipică a unei gândiri fundamentale a lui Spinoza. *„Commiseratio”,* spun strălucitii noștri autori, „este umanitatea în forma sa imediată și, în același timp, «mala et inutilis» [vezi Spinoza], prin faptul că este opusul curajului viril”, al „ *virtus roman* ”. Iar „compasiunea este numită efeminată și copilăroasă de către Clairwill [vezi Sade]” etc.

Acum, Spinoza, tocmai în propoziția L a părții a IV-a a Eticii , spune că „compătimirea, la un om care trăiește *sub îndrumarea rațiunii,* este în sine rea și inutilă”: și explică în *demonstrație* că „compătimirea este de fapt o tristețe [adică o «pasiune» sau pasivitate sau iraționalitate specifică] și, prin urmare, este în sine rea” și că „binele care rezultă apoi din ea, și anume faptul că ne străduim să-l eliberăm de nefericirea sa pe omul pe care îl compătimim , dorim să-l facem *doar prin dictatul* rațiunii și nu putem face nimic din ceea ce știm *cu certitudine* a fi *bun ,* decât prin dictatul numai al rațiunii; și, prin urmare, compătimirea la un om care trăiește sub îndrumarea rațiunii este în sine rea și inutilă”: și apoi concluzionează în *scoliou* că „cel care nu este mișcat nici de rațiune, *nici de compătimire* să fie de ajutor altora este *pe bună dreptate* numit *inuman,* pentru că nu pare a fi un om”.

Ce are, așadar, sfântul Spinoza – pentru care, de altfel, „oricine se străduiește să-i conducă pe ceilalți conform rațiunii nu acționează impetuos, ci uman și benign” – cu *virtus romană* sau – chiar în mod nespus – cu *calculul criminal și fără scrupule* al profesorului și complicelui sadic al „Juliettei”? Cum putem să nu vedem că rezervele lui Spinoza cu privire la „compătimire” sunt dictate de rigoarea etică a raționalismului său, în raport cu care sentimentul de compătimire nu poate fi decât un *faute-de-mieux?* Astfel de gafe nu pot fi făcute deoarece „cu siguranță nu «mașina, tehnologia în sine» amenință, ca să folosim limbajul - antropologiei filosofice, umanitatea omului, dar *nici simpla «utilizare» sau «întrebuințare» alta decât cea capitalistă* nu o garantează, așa cum conchide în grabă Della Volpe”, P. este totuși nevoit să-i recunoască scriitorului ceea ce i-a luat, atunci când vorbește, cu privire la H. și A., în concluzia sa , despre un „nou accent emoțional al speranței *utopice* ” (sublinierea mea). Suntem în esență de acord! Și vezi mai departe despre *Moralismul și utopismul lui Marcuse.* explică - în cercetători serioși - asta cu elanul unei dialectici imaginative neînfricate: ceea ce reconfirmă, de altfel, ceea ce s-a spus mai sus despre paradoxul anti-iluminist și anti-raționalist al celor doi ideologi romantici târzii ai noștri.

5. Moralismul şi utopianismul lui Marcuse

Întrucât vorbim despre ideologie și utopie, îi îndemnăm pe cititori și la Herbert Marcuse, a cărui ultimă carte, *Omul unidimensional* (Boston, 1964; Torino, 1967), poartă subtitlul naiv și jenant „ Studii asupra *ideologiei* societății industriale avansate ” . Cu siguranță, această carte (poate cea mai bună a lui Marcuse) dezvăluie o sensibilitate mult mai largă și mai atentă la *faptele* civilizației burgheze americane și americanizate contemporane decât cartea lui Horkheimer-Adorno, care este interesată și preocupată aproape exclusiv de fenomenul mass- *media.* Acest lucru este evident încă din primele rânduri: „Nu servește oare amenințarea unei catastrofe atomice, care ar putea distruge rasa umană, în același timp, la protejarea forțelor care perpetuează acest pericol?... Societatea industrială avansată devine mai bogată, mai mare și mai bună pe măsură ce perpetuează pericolul. Structura de apărare face viața mai ușoară pentru un număr tot mai mare de oameni și extinde dominația omului asupra naturii; În aceste circumstanțe, mass-media noastră nu întâmpină dificultăți în a promova interese particulare precum cele ale tuturor oamenilor raționali ... Și... această societate este cu totul irațională. Productivitatea sa tinde să distrugă libera dezvoltare a facultăților și nevoilor umane, pacea sa este menținută de o amenințare constantă de război, creșterea sa se bazează pe reprimarea celor mai adevărate posibilități pentru a face lupta pentru existență pașnică. Și așa mai departe, urmând principalele aspecte ale societății industriale avansate: de la „noile forme de control” („O lipsă de libertate

confortabilă, lină, rezonabilă, democratică predomină în civilizația industrială avansată, un semn al progresului tehnic... Aici [în societatea bogată] controalele sociale cer dezvoltarea nevoii obsesive de a produce și consuma deșeuri; nevoia de a munci până la punctul de stupefacție atunci când aceasta nu mai este o realitate" necesitate; nevoia de modalități de relaxare care să atenueze și să prelungească o astfel de stupefacție; nevoia de a menține libertăți înșelătoare, cum ar fi libera concurență la prețuri controlate; o presă liberă care se cenzurează singură; libera alegere între mărci și diverse gadgeturi") la „închiderea universului politic" consecventă („Noua lume tehnologică duce la slăbirea poziției *negative* a clasei muncitoare... Cu progresul tehnic ca instrument, nelibertatea - înțeleasă ca supunerea omului la aparatul său productiv - este perpetuată și intensificată sub forma multor mici libertăți și conforturi"), la „închiderea universului discursului", adică a „obiceiurilor sociale de gândire" („Acest tip de bunăstare... pătrunde în „mijloacele" care mediază relația dintre șefi și angajații lor. Agenții săi de publicitate sunt cei care modelează universul comunicării în care se exprimă *comportamentul unidimensional* ") și, în final, la „triumful gândirii pozitive", adică neopozitivistă, științifică, matematizantă și formalistă, prin urmare antidialectică (sau împotriva gândirii „negative") și, prin urmare, antiistorică, pe scurt, filosofia prin excelență a lumii tehnologice și garanția sa ideală, ba chiar *ideologică.* «Dar această acceptare radicală a empiricului încalcă [realitatea, istoria] empirică, deoarece în ea vorbește individul mutilat, «abstract», care experimentează (și exprimă) doar ceea ce îi este *dat* (în sens literal), care atinge doar faptele și nu factorii, al cărui comportament este *unilateral* și - manipulat» (de către cei care dețin puterea în societatea industrială avansată). Prin urmare, repetăm, *faptele* care constituie societatea burgheză actuală sunt acolo, iar analiza documentară este aproape exhaustivă (a trebuit să trecem cu vederea diverse lucruri aici): și totuși diagnosticul și evaluarea lor «terapeutică» sunt confuze, iar concluziile vagi, utopice. Să luăm, de exemplu, fenomenul central al dezvoltării tehnologice în creștere. Iată o evaluare a apogeului său, automatizarea: «Am avansat mai sus ipoteza că răspândirea automatizării este ceva mai mult decât creșterea cantitativă a mecanizării; este o schimbare a caracterului forțelor productive de bază. Se pare că *automatizarea*

împinsă la limitele posibilității tehnice este *incompatibilă cu o societate bazată pe exploatarea privată a forței de muncă umane* în procesul de producție. Cu aproape un secol înainte ca automatizarea să devină realitate, Marx întrezărise schimbările explozive pe care le putea aduce. Cu toate acestea, citarea textelor marxiste din *Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie,* făcută de M. în sprijinul tezei sale despre automatizare, „marele catalizator al societății industriale avansate", omite următoarele texte marxiste care îl contrazic complet pe autorul nostru: „Capitalul este, de asemenea, procesul contradictoriu [der prozessierende Widerspruch] prin care se străduiește să reducă timpul de muncă la minimum [prin progres tehnologic, culminând cu automatizarea], în timp ce, pe de altă parte, postulează timpul de muncă ca unică măsură și sursă de bogăție. Prin urmare, reduce timpul de muncă la măsura sa indispensabilă [in der Form der nowendigen] pentru a-l crește până la limita superfluului; și, prin urmare, plasează din ce în ce mai mult timpul de muncă pentru [producția] superfluului ca o condiție — chestiune de viață și de moarte — pentru timpul [productiv] al indispensabilului [și salariul aferent]... Crearea unui timp de muncă disponibil mult dincolo de - indispensabil..., această creare de timp non-muncă se prezintă din punctul de vedere al capitalului... ca timp non-muncă, sau timp liber, [doar] pentru unii... Capitalul devine astfel, malgré lui, instrumental în crearea mijloacelor timpului social disponibil, pentru a reduce la minimum timpul de muncă pentru întreaga societate și a elibera timpul fiecăruia pentru dezvoltarea sa personală... Cu cât se dezvoltă mai mult această contradicție, cu atât devine mai clar că creșterea forțelor productive nu mai poate fi limitată la însușirea surplusului de muncă al altora, ci că masa muncitorilor înșiși trebuie să devină stăpâni ai propriului surplus de muncă... Atunci, măsura bogăției nu mai este deloc timpul de muncă, ci timpul disponibil » *{Grund Risse* etc., pp. 593, 595-6 din ediția Dietz, Berlin, 1953). Astfel, în timp ce Marcuse afirmă astăzi chiar și utopic că „dacă automatizarea ar deveni vreodată *procesul* de producție materială, *aceasta ar revoluționa* întreaga societate" și că „automatizarea completă în domeniul necesității ar face din timpul liber dimensiunea în care existența privată *și* socială a omului s-ar forma în primul rând", Marx, cu aproape o sută de ani în urmă, a prezis cu exactitate că, cufundat într-un proces nou, extrem,

contradictoriu, va stăpâni automatizarea în scopul profitului - o chestiune de viață și de moarte - prin producerea oricărui superfluu sau prin crearea de noi nevoi; fiind în același timp, *în ciuda sa,* un instrument pentru crearea - într-un viitor economic-economic revoluționar - a timpului liber pentru toți.

Este însă adevărat că Marcuse în această carte rămâne *nehotărât asupra metodei* și astfel, în cazul de față, neglijând (în ciuda referințelor la Marx) abordarea clasistă, adică istorico-materialistă, a problemei productivității capitaliste, el oferă, fără să vrea, cu acest punct de plecare sociologic, fideist și utopic asupra automatizării , contribuția sa la „ideologia societății industriale avansate" (super-burgheze) și, prin urmare, la consolidarea acesteia și a universului său politic „închis". * Într-atât încât acest punct de plecare se dezvoltă apoi într-o teorie a „unei noi definiții a valorilor [sau mai degrabă: a «cauzelor finale»] în *termeni tehnici,* ca elemente ale procesului tehnologic": „succesul istoric al

[1] Este foarte util și edificator să însoțim lectura acestei lucrări a lui Marcuse cu cea a celei mai recente lucrări a lui Galbraith: *The New Industrial State, 9fs1,* Houghton Mifflin, Boston: care o confirmă din punct de vedere tehnic. Iată „controlul social" și rațiunea sa economică: „ Tehnologia avansată și utilizarea intensă a capitalului", spune G., „nu pot fi subordonate fluxului și refluxului cererii pieței... Ele necesită planificare: esența planificării este ca comportamentul public să fie previzibil - ca acesta să fie supus controlului": de unde și „condiționarea mentală" a consumatorilor, al căror scop este „achiescența sau credința", astfel încât consumatorul *trebuie* să aibă un „automobil nou configurat sau un laxativ cu acțiune inversă inovator". Ideologia care susține „producția suverană": „imaginile evanghelice", imaginile evanghelice ale „războiului rece" cu cheltuielile sale militare enorme și cursa spațială (și chiar „sindicatele", sindicatele, consideră războiul rece o „imagine plăcută"). Întrebările *morale...* „Dacă sistemul necesită, atât în producție, cât și în consum, suprimarea individualității, cum poate fi salvată personalitatea umană, dacă este cazul?" Și „cum poate educația să rămână așa când este prea strâns legată de roțile sistemului industrial?" Propunerile „reformiste" finale: „extinderea serviciilor publice... emanciparea educației" (și să trecem peste „afirmarea dimensiunii estetice a vieții"!). Pe scurt: *ex ore tuo te judico.* Și trebuie admis, de asemenea, că autorul cărții *Societatea bogăției* și-a pierdut, dacă nu altceva, mult din optimism.

Știința și tehnologia au făcut posibilă *transpunerea valorilor în sarcini tehnice* — materializarea valorilor. De exemplu: „este posibil să se calculeze cantitatea minimă de muncă care ar fi necesară pentru a satisface — într-o măsură care este, de asemenea, calculabilă — nevoile vitale ale tuturor membrilor unei societăți, *cu condiția ca* resursele disponibile să fie utilizate în acest scop fără a fi constrânse de alte interese și fără a împiedica acumularea capitalului necesar dezvoltării societății. Cu alte cuvinte, amploarea actuală a libertății față

de lipsuri este cuantificabilă". Desigur, „obstacolele care stau în calea materializării" (a valorilor) sunt „obstacole politice clar definibile". M. nu-și poate ascunde acest lucru, dar răspunsul moralist și utopic al celei mai înalte ape este gata : „ideile de eliberare, care odinioară aveau un caracter metafizic , pot deveni obiectul propriu al științei. Dar această dezvoltare îi pune științei sarcina neplăcută [sic] de a deveni *politică,* de a recunoaște conștiința științifică ca conștiință politică și întreprinderea științifică ca întreprindere politică. Transformarea valorilor în nevoi, a cauzelor finale în posibilități tehnice, este de fapt o nouă etapă în cucerirea forțelor opresive, neîmblânzite, în societate ca și în natură... Noua definiție a tehnologiei și stăpânirea tehnică a cauzelor finale ar consta, de fapt, în construirea, dezvoltarea și utilizarea resurselor (materiale și intelectuale) *eliberate de toate* interesele *particulare* care împiedică satisfacerea nevoilor umane și evoluția facultăților umane. Cu alte cuvinte, aceasta ar fi întreprinderea rațională a omului ca om, a rasei umane. Astfel, tehnologia poate oferi corectarea istorică a acelei identificări premature a Rațiunii și Libertății conform căreia omul poate deveni și rămâne liber odată cu progresul productivității autoperpetuante pe baza opresiunii. Și astfel, „raționalitatea tehnologică, lipsită de „caracteristicile sale exploatatoare reprezintă singurul criteriu director valid pentru planificarea și dezvoltarea resurselor care trebuie puse la dispoziția tuturor." Deși trebuie totuși admis că „corecția nu poate fi niciodată rezultatul progresului tehnic luat în sine" și că „implică o inversare politică". Și în numele a ce? Al „științei" (tehnologice) în slujba „umanității", a „Umanității".
cu P majuscul, așa cum spera *sincerul* Marcuse din secolul al XIX-lea, Auguste Comte, profet și pontif secular? O amenințare politică foarte vagă pentru cei care dețin puterea în societatea industrială avansată.

Cu siguranță, în această renaștere (de astăzi) a utopismului (cea mai banală) avem încă o verificare *a contrario* a tezelor realiste fundamentale ale materialismului istoric: de la abordarea economico-clasistă a problemei „eliberării" umane la cea a „dezvoltării" istorice a problemei în sine, care este, de asemenea , bine cunoscută și respinsă explicit de M. („Concluzia? « Eliberarea posibilităților inerente» nu mai exprimă în mod adecvat alternativa istorică"). Adevărul este că „dialectica" și „conceptele dialectice" ale gândirii „negative", pe care le apără cu vigoare împotriva gândirii „pozitive" a scientismului de astăzi, sunt încă hegeliene, sau mai degrabă de tip hegelian (și în acest

sens, în principal, filosoful M. diferă de filosoful Comte, un pozitivist): „Gândirea dialectică concepe tensiunea critică dintre «este» și «ar trebui» în primul rând ca o condiție ontologică, aparținând însăși structurii Ființei... Realitatea dată are propria sa logică și propriul său adevăr; efortul de a le înțelege ca atare și de a le transcende presupune o logică diferită [cea a «ar trebui»] , un adevăr contradictoriu... Ca proces istoric, gândirea dialectică implică conștiința, capacitatea de a recunoaște și de a lua în posesie potențialitățile eliberatoare . În acest fel, *ea implică* libertatea ... libertatea care este un *a priori necesar* al eliberării [sic]. Aceasta este libertatea gândirii în singurul sens în care gândirea poate fi liberă în lumea administrată - ca conștientizare a productivității represive a acesteia din urmă și ca *nevoie absolută* de a rupe complet cu ea" „..." Și totuși, M. insistă cu tărie (și pe bună dreptate) asupra „angajamentului istoric al filosofiei": astfel încât indecizia în metodă, menționată mai sus, este în cele din urmă specificată ca o *indecizie între Hegel și Marx.*

Concluziile finale? Având în vedere că și societatea socialistă sovietică este inclusă fără discriminare în formula condamnării („societatea industrială" etc.) („Tendința totalitară a acestor controale [tehnologice] [sociale] pare să se afirme... creând aspecte similare în dezvoltarea capitalismului și comunismului" etc. etc.), cine va fi în cele din urmă răscumpărat de această *politică a științei* dacă nu cei care trăiesc confuz la marginile cele mai marginale ale istoriei? Dacă suveranitatea populară este o „iluzie", pentru că „«poporul», odinioară fermentul schimbării sociale, a «ascenzut» pentru a deveni fermentul coeziunii sociale", rămâne, „cu toate acestea, sub baza populară conservatoare, substratul proscrișilor și străinilor, al exploataților și persecutaților din alte rase...": al „subproletarilor" care „rămân în afara procesului democratic": sau *Lumpenproletariatul* de bună memorie marxistă. În acest fel, „spectrul" ar fi „din nou prezent", deși M. nu poate, desigur, ascunde faptul că „capacitățile economice și tehnice ale societăților consacrate sunt suficient de mari pentru a permite ajustări și concesii în favoarea lumpenproletariatului, iar forțele lor armate sunt suficient antrenate și echipate pentru a face față situațiilor de urgență ". Și astfel (M. nu o ascunde) „teoria critică a societății nu posedă concepte care să poată reduce decalajul dintre prezent și viitorul său; neavând promisiuni de făcut [sic] nici succese de arătat [sic], rămâne pur negativă". Și „în acest fel vrea să rămână fidelă celor care, fără speranță, și-au dat și își dau viața pentru Marele Refuz". În concluzie,

se poate argumenta, din păcate, că Marcuse, atât cu acea „politică a științei" utopică (care pare a fi amânată într-un viitor îndepărtat), cât și cu acest prezent generic „mare refuz", își dă, chiar și fără să vrea, sprijinul *ideologic* acelei „capacități de a conține schimbarea socială" care „este poate cel mai caracteristic succes al societății industriale avansate" (super-burgheze) [IX].

[IX]Despre M. vezi (în *Paese sera* din 4 martie 1966) recenzia severă, dar precisă, făcută de Lucio Colletti la cartea anterioară (hegeliană) a autorului nostru: *Rațiune și revoluție* (ediție italiană, Bologna, 1966): în care, printre altele, se observă foarte acut următoarele: «Această distrugere a lucrurilor - ceea ce bătrânul Marcuse, oarecum în glumă, înțelege prin Revoluție - Hegel o realizează prin dialectica sa... În timp ce pentru Hegel, de fapt, «distrugerea lucrurilor» se realizează pur și simplu cu idealismul, *adică* prin luarea lucrurilor așa cum sunt *în gândire* (când, adică, nu mai sunt lucruri, ci doar *idei),* Marcuse pretinde în schimb că prezintă toate acestea drept o formă de «umanism revoluționar și progresist»». Și vezi acolo analiza relației Lukacs-Marcuse.

Partea a doua. Politică

6. Oaspetele imposibil sau „Drepturile omului” malthusiene

Există un pasaj din eseul lui Thomas Robert Malthus despre „principiul populației" care este faimos printre economiști, de la Lord Keynes la camaradul său, profesorul Pietranera, și care spune astfel: „Un om născut într-o lume *deja posedată,* dacă nu poate obține de la părinții săi existența pe care are motive să o ceară, iar societatea nu are nevoie de opera balneară, *nu are dreptul* să pretindă nici cea mai mică porție de mâncare și, de fapt, *nu are motive să fie acolo unde este. La* banchetul opulent al *naturii* nu există loc pentru el. Ea îl îndeamnă să plece și își va îndeplini rapid ordinul dacă nefericitul om nu reușește să câștige inima unuia dintre *oaspeți.* Dacă se ridică și îi fac loc, alți *intruși* vor ieși să ceară aceeași favoare. Vestea că *oricine* vine va fi hrănit umple sala cu numeroși pretendenți, *ordinea* și armonia ospățului [al naturii] sunt tulburate, abundența care domnea anterior se transformă în lipsă , fericirea oaspeților este stricată de spectacolul mizeriei și al cerșetoriei pe care îl prezintă fiecare colț al sălii și de strigătul insistent al celor furioși că nu..." găsind mâncarea care le fusese promisă. Prea târziu, oaspeții își dau seama *[„eroarea* în care au căzut încălcând *ordinele severe* date intrușilor de către *marea stăpână a ospățului* [adică natura], care, dorind ca toți *oaspeții ei* să fie mulțumiți și știind că *nu poate asigura* un *număr nelimitat* de persoane, refuzase politicos să-i primească pe *nou-veniți,* odată ce *întreaga masă fusese ocupată* " (citat în: John Maynard Keynes, *Politicieni și economiști,* Torino, 1951, p. 135; sublinierile îmi aparțin).

Și acest cinism sincer, în care reverendul vicar M. îi depășește pe alți teoreticieni timpurii ai economiei burgheze, toți hotărâți să exalte

drept legi economice „naturale" (sau „ordine stricte în cadrul - partidelor" etc.) propriile interese de clasă, întreprinzătoare , în jocul atribuirii de bunuri nelimitate minorității posesivilor , cu excluderea marii și mereu crescânde majorități a muncitorilor-proletari fără altă posesiune decât propriile arme, este întărit de apelul la „etica" Legii *naturae* sau *a lus naturale* - adică a „Drepturilor Omului" (iar Keynes nu a omis să observe legătura pasajului în cauză cu polemica autorului său cu Thomas Paine privind *Drepturile Omului* acestuia din urmă).

Și să vedem apelul „moral" al lui Malthus la „adevăratele drepturi ale omului", în polemică, mai exact, cu generosul Tom Paine (unul dintre purtătorii de stindard ai Revoluției Americane). „Se crede", spune M. în capitolul șase al celei de-a patra cărți a *Eseului, „* că lectura lucrării *Drepturile omului de Payne* a făcut un mare rău claselor inferioare și mijlocii... Nu că omul nu ar avea drepturi sau că acestea ar trebui ignorate: dar domnul Paine a căzut în erori grave privind principiile guvernării și se dovedește a fi prost informat cu privire la natura legăturilor sociale . Printre altele, el se înșală în ceea ce privește efectele morale ale diferenței fizice [adică a bogăției naturale] care există între condiția Angliei și cea a Americii. Speciile de *gloată* găsite peste tot în Europa nu au nimic asemănător cu cele din America. Condiția fizică a Statelor Unite nu permite un număr mare de oameni lipsiți de orice proprietate... Populația excesivă într-un stat antic [citește: Anglia] este o cauză a răului necunoscut în America. Dacă, cu intenția de a-l remedia, taxele [adică: veniturile fiscale] sunt distribuite între cetățenii săraci, așa cum propune Paine, răul va fi foarte agravat și, într-un timp foarte scurt, societatea nu va mai putea strânge sumele destinate acestei utilizări. Nimic nu ar putea împiedica atât de eficient" efectele negative generale ale cărții *„Drepturile omului" de Paine* , ca răspândire a unor idei juste despre *adevăratele drepturi ale omului.* Nu sunt chemat să le enumăr. Există însă una care îi este atribuită în general [vezi și Paine] și care mi se pare că nici nu-i aparține și nici nu a fost deținută vreodată de el: vorbesc despre pretinsul „drept de a fi hrănit atunci când munca nu-și permite mijloacele". În realitate, legile engleze [vezi *Legile săracilor]* „Ei pretind că omul are un astfel de drept și supun societatea să ofere muncă și hrană celor care nu le pot cumpăra prin propria muncă [din moment ce avem de-a face cu șomeri] și conform metodelor obișnuite și regulate de cumpărare și vânzare. Dar cu astfel de prescripții, aceste legi se ridică *împotriva legilor [economice] ale naturii.* Prin urmare, trebuie să ne așteptăm nu numai

să le vedem eșuând în intenția lor, ci să vedem suferințele săracilor multiplicate, chiar prin mijloacele care au fost alese pentru a le alina, ceea ce, de fapt, nu servește altui scop decât să-l seducă cu speranțe înșelătoare" (editorialul meu).

Prin urmare, economia malthusiană, care contracarează cinic deficitul bunurilor naturale prin reducerea ratei natalității proletarilor, adică a muncitorilor fără proprietăți sau bunuri, își are baza morală coerentă nu în caritate, acest drept pseudo-natural contraproductiv din punct de vedere economic à la Paine, ci mai degrabă în dreptul natural autentic istoric al individului uman la proprietate , conform principiului clasic lockean (ca să luăm precedentul cel mai apropiat): că «maximum enim munimentum rei cuiusque privatae lex est naturae»: adică, că protecția maximă a proprietății private a fiecărui individ este legea naturală sau *lus naturale,* cum s-ar putea numi (vezi: John Locke, *Eseuri despre legea naturii,* VIII: Oxford , 1954). Adică, reverendul nostru vicar știe bine cine sunt autorii săi: știe bine că aparține, cu gândirea sa economică, acelei mari tradiții morale, de incontestabilă inspirație creștină , dreptul natural, care exaltă valoarea „sacră" presocială a persoanei umane și *a ceea ce îi aparține* („persoana și bunurile", va spune Rousseau, cel mai fidel dreptului natural *, în Contratul social*). Și totuși, acestea fiind lucrurile, Malthus nu ne poate înșela cu privire la adevăratul sens al cuvintelor sale atunci când observă funcțional (în capitolul zece): că „legile naturii ne spun, precum Sfântul Pavel: «dacă un om nu vrea să muncească, nu este vrednic să mănânce»": pentru că știm că, conform logicii gândirii sale morale și economice , numai muncitorii -proprietari, antreprenorii, au dreptul și posibilitatea de a mânca ; ceilalți, marea majoritate a muncitorilor-proletari, putând fi inactivi, șomeri în orice moment, inevitabil, conform legii economice a *utilitasului,* sau profitului, a primilor (și cf., în ceea ce privește ungerea ipocrită, Locke, loc. cit., care spune: «Utilitatea nu este temeiul legii [naturii] sau rațiunea obligației față de aceasta, ci consecința ascultării de ea»: utilitatea întotdeauna a primilor, se înțelege, dacă *Lex naturae este munimentum* maxim al proprietății private).

Dar, în cele din urmă, gloria malthusianismului (ca unul dintre marile principii ale civilizației secolului al XIX-lea și nu numai) nu se termină aici. Malthus - așa cum a scris istoricul său Pearson - a semănat o sămânță care a înflorit... „în ideile lui Charles Darwin" despre „Originea speciilor"... Și marele naturalist ne vorbește despre această

inspirație, ca să spunem așa, în Introducerea capodoperei sale în următorii termeni: „ *Lupta pentru existență* dintre toate ființele vii din lume, care rezultă inevitabil din proporția înaltă, geometrică a creșterii lor [aceasta este formula malthusiană, în contrast cu cealaltă proporție aritmetică, scăzută, a mijloacelor de subzistență]... este *doctrina lui Malthus aplicată întregului regn animal și vegetal* .” Oricum ar fi lucrurile și oricum am gândi la ele (Schumpeter, de exemplu, în *Istoria analizei economice, consideră* semnificativ faptul că Darwin nu-l menționează pe Malthus în „ Schița istorică” care însoțește *Originea speciilor),* această afirmație a lui Darwin, la începutul discursului său despre „lupta pentru existență” în natură și „selecția naturală” consecventă a indivizilor cei mai potriviți pentru supraviețuire, rămâne semnificativă, tocmai pentru că este uimitoare, pentru că tocmai grosolănia malthusiană a luptei pentru existența *socială* a atras atenția naturalistului , chiar dacă doar pentru o clipă, ca punct de plecare analogic; adică, „jungla” socială burgheză (cât de corectă este această metaforă polemică vulgară !) a precedat și a sugerat istoric jungla reală, a naturii, primului său mare teoretician. Și nu invers (așa cum ne induce evident ideea acestei metafore vulgare).

Pe scurt, un bun exemplu (deși nu unul reconfortant) al influenței moralului asupra fizicului sau, dacă preferați, a unei „științe umane ” (cum se spune în mod obișnuit astăzi) asupra unei științe naturale.

7. *René și democrația*

În capitolul cinci al celei de-a treisprezecea cărți din *Memoriile de dincolo de mormânt* ale vicontelui François René de Chateaubriand — o capodoperă romantică a literaturii franceze și europene — citim următoarea judecată istorică originală despre Revoluția Franceză din '89: „Revoluția a fost împărțită în trei părți care nu au nimic în comun: Republica, Imperiul și Restaurația: trei lumi diferite complet delimitate una de cealaltă, care par să fi fost separate de secole. Fiecare are un principiu ferm: Republica, egalitatea ; Imperiul, forța; Restaurația, libertatea" etc. Acum, chiar și sensibilitatea istorică și filosofică burgheză de astăzi are (credem noi) două reacții negative interesante la natura drastică a unei astfel de judecăți : prima, cea mai semnificativă, este reacția împotriva caracterului, să zicem, de prioritate și importanță absolută atribuit de Chateaubriand Egalității sau principiului egalitar ca factor originar și caracteristic al marii Revoluții burgheze; a doua se referă la reducerea în continuare și inconștient a importanței *libertății* . sau principiul libertarian prin retrogradarea (aproape calomnioasă) a acestui principiu în special în epoca Restaurației, ca forță motrice și glorie a sa! Să începem cu al doilea. Este el cel puțin parțial justificat? Chateaubriand își susține teza, să spunem simplistă, despre Restaurație cu următorul argument dublu: *a)* Restaurația înseamnă într-adevăr revenirea monarhiilor, dar transformate în *monarhii constituționale* (și din lucrarea sa din 1816, intitulată *Monarchie selon la Charte,* el amintește cu o mândrie aproape precursoare că este „un catehism constituțional" și că „ainsi ce principe" că „ *regatul regelui și guvernul său nu se* regăsesc în întregime în capitole" etc.); Z») R. în consecință (și ar fi una dintre

diversele consecințe) înseamnă *libertatea presei* (« ... ea a eliberat gândul comprimat de Bonaparte... Imperiul zguduise Franța de tăcere, *libertatea* și-a redat atingerea și el a vorbit... și Revoluția își continuă cursul »). Și însăși Revoluția din Iulie (1830), care s-a încheiat în Franța acelei epoci, este simplificată în memoria narcisistă până la punctul de a fi redusă aproape la episodul din 30 iulie, al însoțirii triumfătoare, de către tinerii liberali, la Camera Parilor, a lui Chateaubriand care a strigat: «Da, domnilor, Trăiască Carta! Dar trăiască Regele!». Ca și cum, în esență, nimic nu s-ar fi schimbat. Este dificil, însă, să negăm că există un grăunte de adevăr istoric în această schemă constituțională *ad usum delphini* și, mai ales, este dificil să contestăm aroma sa contemporană - pentru noi, posteritatea - de simbol expresiv al dificultăților în nașterea vitală a „ libertății ” din 1789. Astfel, reacția negativă burgheză la această schemă, presupusă mai sus, ar fi doar parțial justificată: și din acest motiv este interesantă. Dar să ajungem la celălalt punct în discuție, cel mai interesant: presupusa reacție burgheză negativă la teza priorității absolute a factorului egalitar în originile marii Revoluții „democratice”. Totuși, aceasta nu este o presupunere bazată pe vid: un singur nume este suficient: cel al celui mai mare constituționalist de astăzi: Hans Kelsen, care, mânat de dreptul natural și, prin urmare, de inspirația libertariană, a afirmat literalmente că „valoarea *libertății* și nu cea a egalității determină în primul rând ideea de *democrație”* etc. etc. (vezi eseul următor). Dar *reacționarul nostru fermecător,* eroul plin de grație și demnitate al cauzei pierdute, *René al nostru* tout court (prin identificarea seculară cu personajul său literar omonim, cel mai mare vestitor al tristeții romantice), a trăit prea mult pe propria piele vicisitudinile istoriei , care în cazul său înseamnă renunțări forțate la privilegiile regimului , pentru a nu simți instinctiv ce l-a lovit de fapt și a se amăgi cu privire la valoarea prioritară a factorilor revoluționari . Prin urmare, mărturia sa naivă este semnificativă, și nu numai în termeni istoriografici. Ea poate ilustra următorul principiu filosofic anti-kelsenian și anti-burghez: că fiecare problemă a libertății, începând cu cea a libertăților burgheze și, prin urmare, a democrației politice moderne, poate fi rezolvată - întrucât este întotdeauna și în orice caz problema *istorică* a *libertății față de* și împotriva *privilegiilor* anumitor *ordini sociale* - doar pe baza unui proces de *egalizare socială* . Având în vedere, pe scurt (și asta este ceea ce contează cel mai mult), că fiecare libertate concretă poate fi urmărită doar într-un *mediu social istoric specific* și

nu poate fi confundată cu o libertate „ *naturală* ” sau pre- socială, care poate cel mult servi și a servit ca un „scop fals” ideal (acum considerat istoric de la sine înțeles) pentru atingerea libertăților reale, adică *sociale* (de unde și „libertățile politice” burgheze, în acest caz). Și astfel, *Végalité* este cea care *vine pe primul loc* istoric și ideal, iar *liberté* mai târziu, în consecință. Un adevăr intuit – firește cu groază morală – de René al nostru, așa cum este atestat, din nou în *Memorii,* de următoarea aluzie la „doctrinele false ”: „ Ceea ce face ca moralitatea să piară printre națiuni și odată cu moralitatea printre națiunile însele, nu este violența, ci seducția și prin seducție înțeleg că toate *doctrinele false* sunt false și speciose”: dar în ochii unei persoane foste privilegiate, ce doctrină, alta decât una egalitară, poate părea falsă și speciosă?

Însă această prioritate a instanței egalitare este atât de adevărată încât este confirmată, chiar și astăzi, de rezolvabilitatea prin intermediul ei a problemei foarte actuale a unei „legalități socialiste”: o problemă a legalității care se prezintă din nou, asemenea trecutului revoluționar burghez, ca o problemă a libertății cetățenilor (a *statului socialist,* în acest caz): dar care este solubilă doar odată cu eliberarea majorității cetățenilor statului socialist de povara acelor *indivizi privilegiați* care sunt, în acest caz, *elitele birocratice aflate la putere în statul socialist: adică cu un* proces *ulterior* (din moment ce avem de-a face cu o societate socialistă) de *egalitate socială,* astfel încât, pe scurt, să se poată traduce în acea *egalitate formală* a tuturor în fața legii statului în care și nimic altceva nu constau „ *libertățile politice* ”, chiar și ale cetățenilor unui stat socialist. Oroarea morală perspicace a Végalité -ului marelui „reacționar al harului” ne-a condus astfel, sau ne-a readus, la astfel de chestiuni de libertate și egalitate .

8. Anti-Kelsen

„Libertatea... este capacitatea naturală a fiecărei persoane de a face ceea ce dorește, cu excepția cazului în care ceva este interzis de forță sau de lege.” *Corpus Iuris Civilis, Institutiones,* III, 2.

Nu este lipsit de semnificație să vedem cât de mult Kelsen, cel mai mare jurist și teoretician burghez al dreptului „pur" (adică pur de orice ideologie etică etc.) și judecător „științific" al doctrinei „dreptului natural", cât de mult depinde și el – în concepția sa generală sau filosofică despre democrația modernă – de dreptul natural (oricare ar fi conștientizarea sa relativă despre acesta): ultimul mare reprezentant, așadar, *bon gré mal gré,* din acea linie de ideologi . „Kelsen nu este împotriva dreptului natural înțeles ca ideologie , ca posibilitatea unei judecăți morale, ci *este împotriva metafizicii tipice* gânditorilor acestei școli atunci când devine un criteriu al discursului științific și o justificare ideologică a sistemului ": așa scrie Nicola Matteucci în excelenta sa Introducere la K. (acum în anexa la *Hans Kelsen, I fondamenti della democrazia,* Editrice il Mulino, Bologna, 1966). Dar lucrurile nu sunt atât de simple pe cât crede savantul nostru (liberal). Vom vedea că – cel puțin în concepția sa despre democrație – K. se angajează *în metafizică* și că, prin urmare, este legitim să presupunem că un ecou al acestei metafizici influențează inevitabil concepția sa despre sistemul juridic burghez (deși acest lucru nu ne privește aici, deoarece discuția despre aceasta este prea amplă și ar trebui amânată pentru altă dată sau transmisă unui alt savant).

Vom începe prin a observa că o puternică suspiciune față de metafizică — și în mod specific față de metafizica persoanei umane — îl izbește imediat pe cititor atunci când acesta întâlnește încercarea lui Kelsen de a deduce ideea de *democrație* (notă) pur și simplu din ideea de *libertate,* subsumând acesteia din urmă ideea de *egalitate ,* astfel negată ca principiu distinct; în ciuda avertismentului solemn al lui

Cicero amintit de la început: „...si aequa non est, ne libertas quidem est". Formularea discursului lui Kelsen este, de fapt, următoarea: „În ideea de democrație — și tocmai de această *idee* dorim să ne preocupăm mai întâi, *nu* de *realitatea politică* mai mult sau mai puțin apropiată de ea — se întâlnesc două postulate ale rațiunii noastre practice... Mai întâi, reacția împotriva constrângerii rezultate din starea societății... Protestul împotriva chinului heteronomiei. *Însăși natura este* cea care, în nevoia sa de libertate, se răzvrătește împotriva societății... «Este un om ca mine, suntem egali, ce drept are să-mi comande?» Astfel, ideea absolut negativă și profund antieroică a egalității este pusă în slujba unei nevoi de libertate la fel de negative. Din ideea că suntem ideal egali, se poate deduce că nimeni nu ar trebui să comande altuia. Dar experiența ne învață că, dacă în realitate cu toții vrem să fim egali, trebuie să ne lăsăm comandați. Din acest motiv, ideologia politică nu renunță la încercarea de a uni libertatea cu egalitatea ... Dacă ideea de libertate poate deveni un principiu al acestei organizări sociale — a cărei negație era anterior — și chiar un principiu al organizării statale, aceasta este doar..." posibil printr-o *schimbare* de *sens.* Negarea absolută a oricărei legături sociale în general, și prin urmare a Statului în special, duce la recunoașterea unei forme particulare a acestei legături , democrația... *Libertatea naturală* se transformă în libertate socială și politică... Din libertatea anarhiei se formează libertatea democrației... Democrația, pentru a dezvolta o ordine socială ulterioară, renunță la unanimitatea care ipotetic s-ar fi aplicat fundamentului său contractual și se mulțumește cu deciziile luate de majoritate, limitându-se la apropierea de *idealul său original* [adică „libertatea naturală"]... Legea majorității este un nou progres în *metamorfoza* libertății ... Și... principiul majorității absolute (și nu al majorității calificate) reprezintă cea mai apropiată aproximare relativ de ideea de libertate. Principiul majorității poate fi dedus din această idee, *nu,* așa cum se face de obicei, din ideea de *egalitate* . Acest principiu presupune că voințele indivizilor sunt egale. Dar această egalitate este doar o imagine; nu poate reprezenta măsurabilitatea și adugabilitatea reală a voințelor sau personalităților individuale... Ar însemna transformarea unui dat al experienței într-o maximă defectuoasă pentru a afirma că cei mai numeroși sunt cei mai puternici... Există o singură idee care duce, pe o cale rezonabilă, la principiul majorității: ideea că, dacă nu toți indivizii, cel puțin cel mai mare număr dintre ei sunt liberi, adică este nevoie de o ordine socială

care să nu fie în conflict cu cel mai mic număr dintre ei. Cu siguranță, acest raționament presupune *egalitatea* ca postulat fundamental al democrației: este clar, de fapt, că se urmărește asigurarea libertății nu a acestui sau a celuilalt individ pentru că acest sau acela individ valorează mai mult decât acela, ci a celui mai mare număr posibil de indivizi... *Transformarea* conceptului de *libertate,* care din ideea libertății individului față de dominația Statului se transformă în participarea individului la puterea Statului, marchează simultan separarea democrației de *liberalism...* Chiar dacă extinderea puterii Statului asupra individului ar fi nelimitată, în cazul, așadar, în care „libertatea" individuală ar fi complet anihilată și idealul liberal negat , *democrația ar fi totuși posibilă...* Aceasta este ultima etapă în procesul de *transformare a ideii* de *libertate.* Cine nu vrea sau nu poate urma *evoluția* pe care o are această... *„Conceptul* se desfășoară în virtutea unei *logici imanente,* poate critica contradicția existentă între sensul său inițial și sensul său final și renunța la înțelegerea deducțiilor omului [Rousseau], mai bine decât oricine altcineva, care a știut să analizeze democrația, ale omului care nici măcar nu a dat înapoi în fața afirmației că cetățeanul este liber numai prin voința generală și că, în consecință, obligându-l să se supună acesteia, este obligat să fie liber» *(Esența și valoarea democrației* - în *Op. cit.,* pp. 7-17; cor. mele).

La care se poate obiecta: în primul rând, că abordarea abstractă, bazată pe drept natural, a problemei democrației moderne se dezvăluie nu numai în punctul de plecare, adică în conceptul metafizic al unei „libertăți naturale", pre-sociale și pre-istorice, a priori, și în conceptul implicit al unei „persoane" umane din care o astfel de libertate este un atribut originar, prin urmare, și această persoană este a priori și pre-socială etc., ci și în pretenția de a *deduce* din acel concept de libertate și din „logica imanentă" a „evoluției" sale însăși evoluția realității istorice a democrației; în al doilea rând, că prima consecință negativă a acestei proceduri a priori este caracterul dogmatic, gratuit asumat de originea însăși a democrației politice sau burgheze, pe care - excluzând factorul *istorico-social* al instanței antiprivilegiale sau egalitare ca factor determinant - se încearcă explicarea tautologică cu o simplă „schimbare de sens" *a ideii de* libertate („naturală") de la un principiu de negație a societății la un principiu organizațional „chiar" al Statului; în al treilea rând, că nu mai puțin dogmatică, cu siguranță și, prin urmare, gratuită, este deducerea ulterioară „transformării conceptului *de* libertate", prin care acesta „se transformă din ideea libertății

individului față de dominația statului în participarea individului la puterea statului", de unde și afirmata „separare a democrației de liberalism " și pura afirmare că, chiar dacă extinderea puterii statului asupra individului ar fi nelimitată, „democrația ar fi totuși posibilă": în care nimic mai puțin decât conceptul unei *democrații sociale,* distinctă de cea *politică, pare implicit* - dată fiind și referința la autoritatea lui Rousseau; dar vom vedea în ce confuzie de categorii și valori istorice cade K. și, prin urmare, în ce simplificare sfârșește discursul său abstract.

Iată însă concluziile lui Kelsen în capitolul intitulat „Democrație formală și social-democrație": „Marxiștii , față de democrația bazată pe principiul majorității, pe care o consideră a fi democrație formală, burgheză, se opun democrației sociale sau proletare, adică unei ordini sociale care ar garanta indivizilor nu doar o participare formal egală la formarea voinței comunității, ci și o cantitate egală de bogăție [sic]. Această opoziție trebuie respinsă în modul cel mai absolut. *Valoarea libertății și nu cea a egalității determină, în primul rând, ideea de democrație.* Cu siguranță, ideea de egalitate își joacă și ea rolul în ideologia democratică, deși, așa cum am văzut, într-un sens complet negativ, formal și secundar . Întrucât, de fapt, fiecare trebuie să fie liber în cea mai mare măsură posibilă, fiecare trebuie să participe la formarea voinței statului și, în consecință, în mod egal. Lupta pentru *democrație este, din punct de vedere istoric [sic], o luptă pentru* libertatea *politică ."* adică pentru participarea poporului la funcțiile legislative și executive. *Ideea de egalitate* [= „justiție"], cu totul - diferită de ideea de egalitate formală în libertate, adică egalitatea drepturilor politice, *nu are nicio legătură cu ideea de democrație...* Prin această noțiune de social-democrație , opusă noțiunii formale de democrație, se neagă pur și simplu diferența dintre democrație și dictatură, iar dictatura, despre care se pretinde că realizează justiția socială, este considerată „adevărată" democrație. Rezultatul, indirect, este o devalorizare nedreaptă a democrației actuale și, în consecință, a meritului clasei care a favorizat-o chiar, cel puțin parțial, împotriva propriilor interese materiale [sic]" etc. (sublinierea mea).

În concluzie, la rândul nostru, nu mai rămâne decât să menționăm lecția de metodă filosofică ce poate fi trasă prin antiteză din expunerea rezultatelor negative ale procedurilor lui Kelsen. Și anume: *a)* inevitabilitatea unei abordări riguros istorico-dialectice a problemelor, în mod specific a celor filosofico-politice: întrucât numai aceasta

îmbrățișează exact dimensiunea istorico-ideală atât a revendicărilor libertariene, cât și a celor egalitare, precum și relația lor funcțională și, pe scurt, valoarea lor reală; *b}* că, în consecință, pornind de la problema libertății burgheze, rezolvarea acesteia era posibilă - întrucât era vorba de problema istorico-socială a libertății față de și împotriva *privilegiilor* altor *ordini sociale* - doar pe baza unui proces de *egalizare socială ,* o condiție prealabilă pentru acea „egalitate politică" în care constă democrația burgheză cu *libertățile sale,* care acum (știm) nu sunt doar *supranaționale; c}* că, pe de altă parte, dacă memoria de clasă a burgheziei este *scurtă (vezi un exemplu ilustru la* libertarianul Kelsen însuși), în sensul că uită în egoismul său de clasă că s-a născut pentru un proces de egalizare socială sau de democrație , memoria istoriei nu este scurtă, să zicem, adică a unei alte clase, neprivilegiate, ba chiar exploatate de aceasta, care aspiră la o libertate „reală", adică la „ *dreptate* " socială, adică, în acest caz specific , la realizarea acelei - *social-* democrații integrale care este socialismul*; *d)* că, în cele din urmă, instanța egalitară fiind criteriul determinant

[1] Referitor la socialism, trebuie amintit că K., în scrierile ulterioare (Op. *cit.,* pp. 115 și următoarele), observă, printre altele, următoarele: „Există, fără îndoială, o criză, dar nu este o criză a democrației. Este o criză a sistemului economic, a oricărei libertăți istorice (adică a libertății in concret, care trebuie întotdeauna urmată într-un anumit *mediu social,* și nicidecum a acelei «libertăți naturale» care ar fi putut servi drept un «scop fals » ideal, acum inutil din punct de vedere istoric). Acest lucru este dovedit și de istoria mai recentă a «legalității», a legalității «socialiste», care se prezintă , da, similar trecutului revoluționar burghez, ca o problemă a libertății, dar rezolvabilă doar prin eliberarea celor mulți de sub dominația câtorva *privilegiați* (care sunt, în acest caz, *elitele).* puteri birocratice la putere în statul socialist), deci cu un proces de egalitate generală în fața Legii; un proces, pe de altă parte, previzibil (în ordine cronologică): întrucât vizează protejarea cetățenilor *unui* stat (cel socialist) care, departe de a le fi străin, a realizat deja - cu egalitatea *socială* rezultată din socializarea mijloacelor de producție - unitatea morală a corpului politic și, prin urmare, premisa fundamentală pentru eliminarea oricărei opresiuni reziduale a omului de către om.

Cu alte cuvinte, se poate concluziona pe scurt prin opoziția față de teoria legii naturale a lui Kelsen - privind relația dintre libertate și sistemul capitalist predominant în prezent, iar o reformă sau o revoluție poate fi necesară sau inevitabilă. *O astfel de reformă sau revoluție nu implică o schimbare în esența democrației, ci abolirea sistemului economic dominant.* Instaurarea unui sistem economic socialist, naționalizarea mijloacelor și procesului de producție pot avea efectul îmbunătățirii standardului economic general al masei populare; *„dar nu va servi la „reînvierea"*

democrației și va fi un lucru măreț dacă nu o va distruge ” (p. 271). Acum, am transcris acest pasaj nu scurt pentru a dezvălui concluziile tendențioase și false trase din el (și din alte pasaje similare) într-o recenzie a volumului lui K. (vezi: *Rinascita,* Roma, 10 septembrie '66): concluzii care sună de exemplu: „o afirmație la care poate subscrie orice intelectual de stânga ” și „nu suntem aici foarte departe de gândirea lui Marx pe care Kelsen intenționează să o contrazică în numele «purismului» [legal]” etc.: și care trebuie respinse absolut, deoarece recenzentul le bazează, în primul rând, pe pasajul în cauză, dar manipulat și anume: *a)* prescurtarea rândurilor scrise cu caractere italice de scriitor, care sunt tipice autenticului, antimaterialistului K., și conferă pasajului coerența sa interioară și îl armonizează cu conceptul de „democrație” criticat mai sus; *b)* și cu adăugarea-interpolarea rândurilor următoare preluate dintr-un context diferit pe p. 272 (și referitor la „ideologii socialismului non-marxist” care „cer o nouă definiție a democrației ca sistem de guvernare bazat pe drepturi politice valide împotriva puterii economice [Carr etc.]”): „Aceasta înseamnă că democrația trebuie combinată cu socialismul. Personal, nu mă opun acestui program politic și cred că democrația este compatibilă cu socialismul”; adăugarea a înlocuit rândurile finale, cu italice adăugate de mine, ale pasajului în cauză. Cred că este suficient. Pentru conceptul antimaterialist al lui Kelsen despre „dreptul pur”, vezi excelenta Introducere filologică de Mario G. Losano la ediția Einaudi a textului definitiv: Hans Kelsen, *Doctrina pură a dreptului,* Torino, 1966.

egalitatea - semnificația filosofică extraordinară a acelui pasaj din Instituțiile Corpului Dreptului Civil, plasat mai sus ca motto, care conține următoarea definiție a celei dintâi: „libertatea este puterea naturală a omului de a face ceea ce-i place, dacă nu este împiedicat de forța altora sau de lege”; întrucât se intuiește acolo, cu cel mai mare realism, că în realitate nu există libertate în sine sau a individului pentru sine, ci că *fiecare libertate reală este întotdeauna condiționată de o relație interumană* , fie negativ în virtutea forței altora, fie pozitiv în virtutea legii, a drepturilor, a societății politice: și că, pe scurt, în realitate, în istorie - unde omniprezenta relație interumană își schimbă continuu forma și odată cu ea destinul individului - fiecare libertate pozitivă nu este așa dacă nu este conformă cu legea sau „dreaptă” (așa cum spunea deja Cicero , amintit *imprudent* de K.): adică dacă nu este plasată sub semnul *aequalitatis* sau condiționată de egalitate; Astfel, istoria libertății (libertatea fără istorie nu are sens) constă în instituirea și abolirea progresivă a privilegiilor, adică a libertăților sau drepturilor speciale, în favoarea unor libertăți din ce în ce mai ecumenice și din ce în ce mai echitabile și juste; numai instanța egalitară (suprastructurală) poate converti libertățile pe care le-a definit anterior în altele.

9. Afro-americanii și cele două democrații

O verificare recentă a criteriului celor două articulații organice distincte ale democrației moderne, cea politică și cea socială (vezi - Rousseau *și Marx,* 1964), a avut loc, dacă a fost nevoie, în revolta neagră din august 1965 de la Watts (Los Angeles): care se întâmpla cu doar câteva luni înainte de *Legea Dreptului de Vot.* și celelalte - „drepturi civile" privind persoanele de culoare, iar dezamăgirea (furioasă) a negrilor și dezamăgirea (descurajată) a albilor era deja mare. Această surpriză națională dureroasă a fost, s-ar putea spune, *laitmotivul presei americane. „Astfel", scria Rime , de* exemplu, pe 27 august același an, „încoronarea edificiului drepturilor civile aduce dezamăgire albilor („nu este de ajuns pentru ei?") și negrilor („asta e tot?")". Cheia acestui paradox aparent se află în cuvintele unei *femei de culoare sărace, relatate* chiar în *Rime* . „O femeie de culoare din Sud, mutată în cartierul Watts din Los Angeles, spune batjocoritor: «Am *votat întotdeauna* de când am venit aici: dar *la ce mi-a folosit?»"* „și chiar mai clar, în cuvintele unui *lider negru* (de un tip diferit de Luther King), relatat în *Newsweek* pe 30 august: «Nu m-aș simți bine», a spus Whitney Young de la Liga Națională Urbană, «dacă nu le-aș putea spune [negrilor din Watts]: «Opriți-vă, pentru că v-am găsit *un loc de muncă* »." Iată punctul în care esența lucrurilor iese la iveală : că revolta de la Watts ridică, la fel ca cele anterioare , o chestiune de luptă de clasă și nu pur și simplu de luptă rasială. Și este, pe scurt, încă o revoltă proletară.

[1] Și cele ulterioare, astăzi (1967), în Detroit, Chicago etc. complicate, desigur, de dușmănie rasială (care joacă un rol în menținerea nivelului - șomajului în rândul persoanelor de culoare deosebit de ridicat). Prin

urmare, există un sens foarte profund (și nebănuit de observatorul american) în ceea ce observă *Time despre atitudinea actuală a celor două clase de culoare: că „împotriva* aspirațiilor pline de speranță și în mare parte *ale clasei de mijloc* față de Legea [drepturilor civile] stă neîncrederea arzătoare a aproape tuturor persoanelor de culoare de nivel inferior" și că „Statele Unite trebuie să considere negrii ca fiind împărțiți în două grupuri: unul de nivel înstărit, interesat de integrarea civilă *[angajat integrării],* și unul de *nivel de mahala,"* „împotmolit în ignoranță, imoralitate și iresponsabilitate crescânde" și, este de la sine înțeles, neinteresat în egală măsură de integrarea civilă. Și pe bună dreptate. Este încă o dată verificarea istorică a incompletitudinii și insuficienței umane a democrației politice *pure* , adică a libertăților sau drepturilor civile *,* care, ca atare, așa cum s-a mai spus, sunt libertăți „formale", adică juridice, prin faptul că protejează doar condiția de *cetățean membru* al unei societăți-stat; dar nu și libertăți „reale", adică cele care îi afectează pe cetățeni înșiși în condiția lor socială reală *,* în funcție de fiecare nivel social de viață, ocupație și vocație: și, prin urmare, afectează întregul *corp social* în realitatea sa (fundamental economică). Sau, cu alte cuvinte, este încă o verificare istorică a cererii de extindere a principiului egalității din sfera juridico-politică - unde s-a oprit revoluția burgheză - la întreaga viață socială. Acum, revenind la proletariatul american de culoare, este, din păcate, de înțeles că acesta își pune dreptul primordial, sacrosanct la viață – ba chiar, la o viață umană – înaintea „drepturilor civile". Prăpastia dintre cele două democrații sau libertăți este de așa natură încât dreptul de vot (și *habeas corpus* etc. etc.) *nu este de niciun folos în prevenirea înfometării* (acesta fiind sensul discursului batjocoritor al bietei femei de culoare menționate mai sus). Și din nou: *„Nu aveau nimic de pierdut",* potrivit *Newsweek menționat anterior, relatând* mărturia unui martor, „nu au locuri de muncă, nu au locuințe decente. Ce altceva puteau face?" (Ce ecouri istorice în aceste cuvinte!). Și, pe de altă parte, remediile paliative pentru o astfel de ciumă socială, la care recurge guvernul american, ca de obicei, nu sunt surprinzătoare : remedii care echivalează cu adăugarea - la acel fel de pachet de cadouri numit *Pachetul Drepturilor Civile* (imaginea este folosită de *Newsweek) - a obișnuitelor ajutoare de stat („un Program de Combatere a Sărăciei* intensificat și extins va face cu siguranță parte din pachet", cu *„locurile de muncă* în fruntea agendei" etc.). Și așa crede și burghezul capitalist american, alb sau negru, că își poate alina

tristețea prezentă, care rezonează în următoarele propoziții din *Newsweek:* „În Los Angeles și într-o națiune înspăimântată, însăși substanța visului american a fost brutal supusă celui mai grav test din memoria vie. Acel vis constă în ideea unei libertăți ordonate" etc. Dar amenințarea la adresa umanității pe care o implică această libertate americană era ceva ce chiar și liberalul Tocqueville prevăzuse în jurul anului 1840 când (să repetăm) în cartea sa *Democrația în America,* la sfârșitul celei de-a doua părți, scria: «Astfel, în măsura în care masa națiunii se îndreaptă spre democrație , clasa particulară care se ocupă de industrie devine mai aristocratică... Dar aristocrația manufacturieră din zilele noastre, după ce i-a sărăcit și brutalizat pe oamenii pe care îi angajează, îi abandonează în vremuri de criză carității publice pentru a se hrăni... Cred că, luând în considerare toate aspectele, aristocrația manufacturieră care se ridică sub ochii noștri este *una dintre cele mai dure* aparențe de pe pământ... De această parte trebuie să-și îndrepte constant privirea neliniștită prietenii democrației , pentru ca, dacă vreodată inegalitatea permanentă a condițiilor și aristocrația se vor întoarce la... lumea , se poate prevedea că vor intra în ea din această parte. aduce ".

În concluzie, putem acum răspunde (ceea ce nu este nici ușor, nici simplu) la întrebarea fundamentală pusă de eseistul din Time *:* „Dacă democrația nu este o fraudă, noua *Lege a Dreptului de Vot..."* „dă negrilor puterea de a impune o schimbare [în viața lor socială] așa cum nu au putut niciodată până acum": și vom răspunde că democrația politică, *fără a fi o fraudă* (deoarece chiar și ultimul dintre proletarii negri beneficiază uman , fie că îi place sau nu, de faptul că este egal cu toți ceilalți cetățeni americani în fața legii statului), este totuși *indiferentă* ca atare față de orice problemă de clasă a proletariatului în general sau față de o problemă de progres suplimentar - social - a egalității și, prin urmare, este *neputincioasă* să impună o schimbare și în viața (socială) a negrilor. Și, pe scurt, este întotdeauna insensibilitatea congenitală a burghezului capitalist față de *acea altă* dimensiune, mai profundă, a democrației moderne, cea socială, care împiedică proletariatul minim conștient să se integreze. Și totuși, odată egalitatea socială a fost scopul pasionat al burgheziei oprimate; dar tocmai, după ce a reușit să realizeze acest scop prin „ egalitate politică", care este esența democrației burgheze sau parlamentare , acel scop nu mai este al său, nu mai interesează conștiința sa de clasă: memoria sa de clasă este scurtă.

Este poate superfluu – pentru cei familiarizați cu *Rousseau și Marx-ul meu* – să reamintim, în final, sensul istorico-dialectic precis în care presupun principiul filosofic al „democrației sociale". Totuși, este suficient să subliniem aici că acest principiu nu numai că exclude orice idee de nivelare socială sau de egalitate utopică abstractă, ci, articulat cum este tocmai în continuitatea *dialectică a* criteriului - revoluționar *istoric* al „meritelor sau abilităților personale", acest principiu implică, în general, un egalitarism mediator al *persoanelor* . *Adică* , *în primul rând,* ipoteza unei *democrații postburgheze* sau a unei democrații structural reformiste conform criteriului predominant al recunoașterii „sociale" a „abilităților" și, prin urmare, a muncii *fiecărui individ* fără distincție, și în al doilea rând, ipoteza unei democrații socialiste (a Statului), cu revoluția implicită a bazei economice capitaliste, și în al treilea rând, ipoteza finală a unei societăți comuniste sau fără clase și metapolitice, cu

[1] Este surprinzător să constatăm absența constantă — în studiile de filosofie politică modernă — a acestui *criteriu principal anticastă,* poate pentru că este (prea) înțeles: și vezi acum *Études sur la théorie démocratique,* Paris, 1963, de René De Lacharrière, în care odată cu această absență autorului îi lipsește și posibilitatea: 1) de a distinge precis democrația rusă de cea a, de exemplu, a lui Spinoza (centrată pe „libertatea politică", pe care „gândirea" o cere mai presus de toate); 2) de a redescoperi firul principal al democrației moderne, care îl leagă dialectic pe Rousseau (și Revoluția Franceză) de Marx (studiat și de L. în volumul menționat anterior), ca și cum nimic altceva nu ne-ar arăta *Programul de la Gotha* . Cu alte cuvinte, L. nu și-a dat seama că „voința generală" a lui Rousseau servește scopului unei societăți eliberatoare: în măsura în care această „voință" condiționează constituirea „rangurilor" sociale corelate cu „serviciile" sau locurile de muncă sociale, care la rândul lor sunt proporționale cu „capacitățile" „fiecăruia", eliberând astfel posibilitățile individuale ale fiecăruia, *fără* distincție, devine *persoană* și liber „ca" și *mai mult* decât „înainte" (spre deosebire de societatea burgheză însăși, în care prevalează meritele unei minorități întreprinzătoare și deținute de proprietari). De aici și legătura **mutatis mutandis** cu democrația socialistă. Un recenzent al *lucrărilor Études* în *Critica marxista* (mai-iunie 1965), U. Cerroni, le laudă însă pentru că au „recuperat" „încărcatura democratică originală" a lui Rousseau. Aceasta deoarece implică realizări sociale și umane complete, conform criteriului *Programului de la Gotha.* „De la fiecare după *abilitățile sale,* la fiecare după *nevoile sale".*

10. Pentru o democrație post-burgheză (o ipoteză pentru acțiune în prezent)

Repet mai jos, îmbunătățit, textul unui răspuns la întrebările care mi-au fost adresate de agenția de știri „Montecitorio” *(No tiziario per la stampa* din 8 iulie 1965); cu câteva completări finale.

—Cred că, dacă ne confruntăm cu o criză „a” sistemului politico-social burghez (cum scrie Agenția) și nu pur și simplu cu o criză în interiorul sistemului, atunci cultura italiană are o sarcină doctrinară de natură mai mult decât superficial reformistă. Tocmai pentru că „perspectivele nu atât de îndepărtate ale unei politici mai deschise tuturor claselor populare” (cum scrie Agenția) implică și cer schimbări și ajustări calitative ale ordinii sociale pe care un stat „social-democrat” precum cel actual, inspirat de o social-democrație statică, fără motive ascunse, nici măcar nu le poate propune în mod serios. Vreau să spun că între sistemul actual și cel îndepărtat al unei adevărate democrații socialiste, a cărei presupoziție este schimbarea (mai mult sau mai puțin violentă) a bazei productive burgheze, există încă o anumită marjă *istorică ,* care poate fi definită în termenii unei *democrații post-burgheze.* [X]că extinde sau aplică de fapt acel principiu al ordinii sociale căruia burghezia istorică îi datorează apariția sa politico-socială, dar pe care apoi l-a limitat și frustrat prin acțiunea sa de dominație de clasă (antreprenorială-proprietar): principiul rusesc al *recunoașterii sociale a meritului sau abilității*

[X]Vezi *Libertatea Comunistă,* Milano, 1963 [2] , pp. 170-171.

meritul personal al fiecărui om și, în consecință, al *muncii* sau activității care trebuie să realizeze acel merit în „servicii reale" aduse societății. Acest principiu anticastă (adică opus privilegiilor „nașterii" etc.) nu este, în mod firesc, trecut cu vederea în Constituția noastră (și un jurist precum Mortati nu l-a trecut cu vederea), dar cred că numai proletariatul și, eventual, un singur partid al clasei muncitoare este capabil să ridice acest mare steag aruncat de burghezia triumfătoare: steagul posibilităților *fiecărei persoane și al dreptului de a le realiza prin societate.* Pentru că este, în mod firesc, o chestiune de a asigura, cu acest drept, o viață demnă și umană pentru toți cetățenii, fără distincție, și nu de a spori puterea acelei noi aristocrații care este „meritocrația" constituită de personalul tehnic al marii industrii și aparatul aferent al școlilor privilegiate. Prin urmare, o reformă radical populară a școlilor de stat ar trebui să fie premisa indispensabilă pentru instaurarea unei democrații postburgheze. Prin urmare, o acțiune subversivă și pașnică pentru o schimbare socială calitativă, care să fie realizată prin ascensiunea constantă și regulată a straturilor marilor mase: nu imposibilă în cadrul constituțional, parlamentar și sindical. Aceasta este sarcina, pe scurt, a unei social-democrații dinamice , cu un obiectiv final (socialist), care este cu siguranță abordat (printre altele) prin această eroziune proletară legală a aristocrațiilor „manageriale", adică unul dintre instrumentele sociale fără de care proprietatea industrială modernă nu se poate susține.

Aș adăuga că acțiunea de mai sus ar trebui, evident, să devină obiectivul operațional al *rutinei sindicale a muncitorilor* , care în prezent pare a fi lipsită de esență; și că, în climatul istoric actual al „coexistenței" pașnice a celor două sisteme politice majore (și a economiilor lor „mixte" respective), nu pare deloc că se oferă ceva mai bun decât această ipoteză pentru a rupe vraja imobilității strategice a stângii și a începe să se miște (cu Rousseau și Marx) dincolo de Constant și Tocqueville, acești termeni și simboluri ale burgheziei istorice.

Partea a treia. Estetică

În interesantul studiu al lui Vittorio Bodini, *Studi sul barocco di Gongora* (1964), găsesc o notă despre „Gongora și imaginile suprarealiste ” care atinge o chestiune de poetică literară (adică contrastul dintre poetica modernă, simbolistă și suprarealistă, de origine romantică , *și* poetica *rațională renascentistă* a lui Gongora și a barocului), ceea ce duce la o întrebare estetică centrală: prezența, funcțională sau nu, a logicii în poezie. Ocazia este „frumusețea irațională” (cum spune B.) a următoarelor versuri gongorene din *romanța* 58-1608: „Florile de rozmarin, fată Isabella, astăzi sunt flori albastre, mâine vor fi miere”. Acum, este incontestabil că frumusețea autentică sau puterea poetică a acestor versuri nu rezidă doar și nu atât în sensul metaforic al „albastrului” acelor flori, simbol (după context, inspirat de o credință populară) al geloziei iubirii, ci mai degrabă rezidă în *nu mai puțin metaforica* „mierea” amintirii, în care acele flori vor ajunge „mâine”, acea miere în sens literal, mierea pe care albinele (nu s-a spus nimic în elipsă) o vor obține din florile albastre ale rozmarinului, nu poate preocupa sufletul, lumea interioară, a Isabelei și nu ar justifica de fapt apelul prietenos, mângâietor, al poetului către fata geloasă de astăzi.

Așadar: ce-ar fi dacă nu abstractizarea logică (prin similaritate), din miere, a notei plăcerii sale elaborate (fizice) și, din memoria amoroasă, a notei plăcerii sale la fel de elaborate (morale) și, prin urmare, sinteza lor (prin analogie) într-o nouă unitate (ocazională)? conceptual, care este *mierea memoriei iubitoare,* constituie acea

valoare poetică (cognitivă)? (Și, în plus, nu sunt „flori", „albastru", „rozmarin", „mâine", „miere" etc. toate cuvinte dintr-un lexicon și, prin urmare, concepte? Sau mai degrabă, concepte reale sau - empirice?) Ce anume, dacă nu caracterul intelectual, adică discriminativ și sintetic, al acelei metafore, constituie , dintr-o perspectivă epistemologică generală, sensul poetic sau *polisemic* în cauză? Adică, valoarea sa (cognitivă) ca simbol estetic?

Însă „gustarea acelei mieri delicate a amintirii", obiectează criticul Bodini, „este atât de potrivită palatului unui cititor modern de poezie încât nu ne pasă să asigurăm, logic, relația dintre ea și florile de rozmarin. Îl acceptăm ca simbol [„întunecat", irațional] și asta e tot." Și chiar adaugă: „Dar nu este oare simbolul [adică: „întunecat" etc.] o contradicție a poeticii lui Gongo?... Între suprarealitatea lucidă a lui Gongo și mesajele obscure ale simbolului [așa cum este înțeles în - poetica decadentă modernă] există o frontieră de netrecut, chiar dacă redescoperirea Gongorei, printr-o coincidență singulară, se datorează tocmai simboliștilor francezi." Dar apoi, același critic se întâmplă, pe bună dreptate, să arate ecouri și dezvoltări formal-„raționale" ale acelor motive Gongora la un poet spaniol modern, adept al poeților iraționaliști, decadenți, precum Antonio Machado, în următorul peisaj liric, de exemplu: „Cine a așezat printre stâncile de frasin, pentru mierea visului, acele mături aurii și acele flori albastre de rozmarin?"; nici nu ezită să concluzioneze, fără suspiciunea că se contrazice, că „florile albastre de rozmarin par a fi o provocare a lui Gongora la adresa poeticii [iraționaliste] a timpului nostru". Prin urmare, din această ciocnire a poeticilor între ele și parțial cu poezia actuală (fie a unui Gongora, fie a unui Machado), pare legitim să deducem: în primul rând, că *simbolul poetic* este, dintr-un punct de vedere epistemologic general, un *concept* și nicidecum ceva irațional; în al doilea rând, că caracterul rațional sau mai degrabă *intelectual* al poeziei (în sensul termenului „intelectual" intenționat mai sus) are următoarele confirmări tehnice: *a)* în faptul că poezia este construită, repetăm, cu cuvinte dintr-un lexic și, prin urmare, cu concepte; *b)* în *intelectualitatea sa nefiind perturbată* de acele proceduri sintactice, cum ar fi elipsele și inversiunile etc., practicate, cu siguranță, deja de Gongora, dar *teoretizate* cu un angajament deosebit în poetica iraționalistă modernă; că, având în vedere cuvintele -concepte «flori» și «mâine» și «miere» etc., cu sau fără elipsă, *raționamentul analogic (poetic) gongorian* , menționat mai sus, este în substanța sa inevitabil

și inabolibil, fie și numai pentru principiul epistemologic modern al ecuației concept = judecată sau raționament, și pe scurt *elipsele nu sunt suficiente și nu pot face «magie»}* în al treilea rând, că doar o poetică cu adevărat modernă, care se plasează dincolo atât de poetica irațională a simbolismului și suprarealismului, cât și de poetica formalistă gongoriană a «acuității», este capabilă să înfrunte aceste probleme și să elaboreze un criteriu al poeziei funcțional până la punctul de a putea explica fiecare tip de poezie antică sau modernă, și de poezia unui Gongora, precum și de cea a unui Machado și a unui T. S. Eliot sau a unui Maiakovski și a unui Brecht (și vezi, pentru - elementul tehnic sau semantic specific, și specificativ, al poeziei sau polisemiei, *Critica gustului).*

12. Conturile cu formaliştii ruşi

„Istoria literaturii ruse" a lui Mirskij (tradusă din engleză de Garzanti în 1965), care a fost lăudată , judecă aspru mișcarea formalistă rusă (1915-1930), care acum, cel puțin în Occident , stârnește un mare interes în rândul clericilor și laicilor „burghezi" și „marxiști". „O atenție exagerată la stil, în detrimentul «ideilor» și «mesajelor»" o caracterizează, potrivit lui Mirskij.

Acum recentul volum de antologie *Théorie de la littérature* [1] ne permite să evaluăm această judecată și să facem niște calcule (ajutați și de cunoscutul eseu al lui Erlich)[11] [12]) cu esteții perioadei sovietice a NEP: Șklovskij și compania. Și să începem cu primul text, cu „evaluarea generală" care încheie eseul istoric (1925) despre *Teoria „metodei formale* ", scris de Ejchenbaum, unul dintre liderii Mișcării. „Momentele principale în evoluția metodei formale" conform lui E. ar fi, în rezumat, următoarele: 1) „Pornind de la opoziția inițială și sumară a limbajului poetic față de limbajul cotidian, am ajuns la diferențierea, în funcție de diferitele funcții, a noțiunii de limbaj cotidian... și la delimitarea metodelor limbajului poetic " și, astfel, „am început să vorbim despre necesitatea unei retorici alături de poetică"; 2) «Pornind de la noțiunea generală de «formă» în noul său sens, am ajuns la noțiunea de *procedură* [compoziționlă literară] și de la aceasta la noțiunea de *funcție [literară]* »; 3) «Pornind de la ritmul poetic spre deosebire de metru și de la noțiunea de ritm ca factor constructiv al

[11] *Textes des Formalistes Russes,* réunis, présentés et traduits par Tzvetan Todorov, préface de Roman Jakobson, Aux editions du Seuil, Paris, 196?.

[12] *Formalismul rusesc ,* Milano, 1966; și vezi și Ignazio Ambrogio, *„Metoda formală" în teoria literară,* în *Contemporaneo,* nr. 74, iulie 1964.

unității versului, am ajuns la conceperea versului ca formă particulară de discurs, înzestrată cu calități lingvistice proprii (sintactice, lexicale și semantice)»; 4) «Pornind de la noțiunea de obiect [literar, artistic] ca ceva construit, am ajuns la noțiunea de *material* ca motivație și, prin urmare, ca element participant la construcția [literară], depinzând totuși de *dominanta constructivă* » ; 5) «Pornind de la stabilirea identității fiecărei diferențieri a procedurii în funcție de funcțiile sale , am ajuns la problema *evoluției formelor* și, adică, la problemele studiului istoriei literare».

Să observăm imediat aspectul pozitiv, adică meritul istoric incontestabil al Mișcării, implicit în primul și al doilea moment enumerat mai sus: poziția puternică adoptată, în primul rând, împotriva esteticii speculative și mistice a simboliștilor în special (împotriva „religiei ” Artei): de unde și caracterul salutar, antidogmatic, al analizelor lor asupra tehnicii literare, al „empirismului” lor (cum s-a spus). „Am intrat în conflict cu simboliștii”, spune Eikhenbaum cu perfectă conștientizare, „pentru a le lua poetica din mâini și a o elibera de subiectivismul lor estetic... și astfel a o readuce pe calea studiului științific al faptelor [literare]”; pe scurt, după ce am purificat-o de „ tendințele filosofice și religioase [citește: misticism estetic] din ce în ce mai preponderente ”.

Dar asta nu e tot: meritul lor istoric este dublu, întrucât forța lor polemică este exercitată și în scopul erodării *conținutului predominant* din Rusia cu strălucitul Belinskij și adepții săi [13](de la care *linia* (care prin Plehanov ajunge până la Lukács, idolul ultimilor hegelieni). Împotriva formalismului mistic al simboliștilor, așadar, și împotriva naturii „sociologice” orientate spre conținut a epigonilor idealismului hegelian. „Abandonăm ”, spune Tynjanov în această ultimă privință, „acelui tip de critică [literară] care consta în a pune sub semnul întrebării și a judeca personajele *unui* roman ca și cum ar fi ființe vii” pur și simplu. În acest plan dublu, îndrăzneț de luptă literară, în acest *program estetic revoluționar* rezidă – ni se pare – adevărata semnificație istorică a formaliștilor ruși și, prin urmare, motivul atractivității actualei lor „reveniri”. Rămâne de văzut cât din acest program a fost realizat.

Să luăm în considerare mai întâi tratarea tezelor fundamentale ale „poeticii” (Eikhenbaum) sau „poeticii teoretice” (Tomasevsky), care

[13]Despre care vezi I. Ambrogio, *Belinskij și teoria realismului,* Roma, 1963.

sunt enunțate în cele cinci „momente” menționate mai sus. „Am - afirmat și afirmăm fundamental”, spune Eikhenbaum , „că scopul științei literare trebuie să fie studiul caracteristicilor *specifice* ale obiectelor literare”: adică – va specifica Jakobson – nu atât literatura în totalitatea ei, cât mai degrabă „literaritatea” (*literaturnost*), „ceea ce face ca o anumită operă să fie o operă literară”. În timp ce, anterior, „istoricii literari se foloseau de tot: biografia autorului, psihologia, politica, filosofia” etc. Dar „pentru a realiza acest principiu al *specificării* fără a recurge la o estetică speculativă, era necesar să se compare seria literară cu o altă serie de fapte, alegând din multitudinea de serii existente pe cea care, deși se intersectează cu seria literară, avea totuși o funcție diferită. Iar compararea limbajului poetic cu limbajul cotidian a ilustrat această metodă a noastră”. Jakubinskij, continuă E., făcuse comparația respectivă astfel: „Dacă subiectul vorbitor folosește fenomenele lingvistice în scopul pur practic al comunicării, atunci avem de-a face cu sistemul limbajului cotidian (al gândirii verbale), în care elementele lingvistice (sunete, morfeme etc.) nu au o valoare autonomă și sunt doar un mijloc de comunicare. Dar se pot concepe (și, de fapt, există) și alte sisteme lingvistice, în care scopul practic trece pe plan secund (deși nu dispare complet) și elementele lingvistice au atunci o valoare autonomă.” Și un astfel de sistem ar fi „limbajul poetic”. De aici și posibilitatea de a reînnoi, într-un anumit sens, conceptul de „formă” poetică și pe cel de „conținut”; sau „materialul” său. „Noțiunea de «formă»”, ne spune din nou istoricul Eikhenbaum, „a dobândit un nou sens”; este „un întreg dinamic”, nu mai poate fi reprezentată ca „o membrană”: iar Tynjanov specifică : „ Am abandonat faimoasa analogie: că «forma este față de conținut așa cum paharul este față de vin»”. Și T. însuși, bazându-se pe conceptul de mai sus de „material” ca „cuvânt ” - adică: „limbaj cotidian” - și prin urmare „în egală măsură ceva formal” sau deloc „un element extern” formei, poate concluziona în mod strălucit la un concept de formă ca „corelație și interacțiune” a „elementelor cuvântului” sau „integritate dinamică [verbală]”, care se exprimă astfel în categoria „formă” ca „construcție” sau compoziție verbală ca „de-formare” verbală: „Forma literară trebuie resimțită ca o formă dinamică. Acest dinamism este clarificat în conceptul principiului construcției [sau al «artificiului »: vezi Șklovskij etc.]. Întrucât nu există o echivalență între diferitele elemente ale cuvântului [adică: fonic, morfologic, semantic], forma dinamică nu se manifestă nici prin

juxtapunerea lor, nici prin fuziunea lor (compară noțiunea actuală de „corespondență ”), ci prin interacțiunea lor și, în consecință, prin favorizarea unora dintre aceste elemente sau factori în detrimentul altora. Factorul astfel favorizat *le deformează* pe celelalte, subordonate.” Prin urmare, se poate spune că forma apare întotdeauna în cursul dezvoltării relației dintre factorul dominant și constructiv și factorii dominați... Arta [literară] trăiește din această interacțiune, din acest conflict. ...Dar dacă sensul interacțiunii *factorilor* încetează (și aceasta presupune prezența necesară a *două* elemente, cel care subordonează și cel subordonat), faptul artistic dispare: arta devine automată . Astfel, o dimensiune istorică este introdusă în conceptul de „ principiu constructiv” și în cel de „material”, deși istoria literară ne dovedește continuitatea și stabilitatea acelui *principiu fundamental* și a *materialului.* Sistemul metric și tonic al versurilor lui Lomonosov a fost un factor constructiv; mai târziu, pe vremea lui Kostrov, acel sistem a fost asociat cu un anumit sistem de sintaxă și vocabular; rolul său dominant, *distorsionator* , a slăbit, versul a devenit automat: și abia revoluția lui Derjavin a întrerupt această asociere și a transformat-o din nou în interacțiune, conflict și formă [prin dominanta constructivă care este scanarea metrică]. Ceea ce contează aici este că este vorba de o nouă interacțiune și nu de simpla introducere a uneia noi... factor... Categoriile fundamentale ale formei poetice rămân: dezvoltarea istorică nu amestecă cărțile, nu distruge distincția dintre principiul constructiv și material, ci dimpotrivă o subliniază.

Însă acest concept de „formă” literară ca „ deformare verbală” este pe deplin explicat și specificat - prin sinonimia sa cu cea de „principiu constructiv” sau „artificiu”, și, prin urmare, cu cea de „procedura compozițională” (implicând ideea de „corelare” a elementelor verbale, menționată mai sus) - în conceptele concludente de „funcție” literară și „sistem” literar.

„Materialul folosit în literatură nu poate fi considerat științific ”, ne avertizează Tynjanov și Jakobson, „decât cu condiția să fie considerat dintr-un punct de vedere *funcțional* ”. Iar Eikhenbaum, în eseul istoric citat mai sus: „Ceea ce contează, pentru poetică, este să înțeleagă funcția literară. Punctul de vedere [istorico-]genetic nu ia în considerare «procedura» care este o utilizare specifică a «materialului». Pe de altă parte, «studiul izolat al unei opere - observă Tynjanov - nu ne oferă certitudinea de a vorbi corect despre construcția

sa”. Și trebuie să fim de acord că «opera literară constituie *un sistem* și că literatura [a unei epoci] constituie în egală măsură unul». Atunci, se poate numi « *funcția constructivă* a unui element al operei literare ca sistem posibilitatea sa de a intra în corelație cu celelalte elemente ale aceluiași sistem». Totuși, la o examinare atentă, ne dăm seama că «această funcție este o noțiune complexă». Acel element intră simultan în relație cu seria de elemente similare aparținând altor sisteme-opere și, mai mult, cu celelalte elemente ale aceluiași sistem”: „funcția autonomă ” este prima relație, „funcția constructivă” este a doua relație . Astfel, „lexicul unei opere intră simultan în corelație , pe de o parte, cu lexicul literar și lexicul în ansamblu [al perioadei] și, pe de altă parte, cu celelalte elemente [lingvistice] ale aceleiași opere. Aceste două funcții rezultate nu sunt echivalente. De exemplu, „funcția arhaismelor depinde în întregime de *sistemul* în care sunt folosite... În sistemul lui Lomonosov se introduce stilul înalt, deoarece în acest sistem culoarea lexicală joacă un rol dominant (arhaismele sunt folosite prin asociere lexicală cu limba bisericească). În sistemul lui Tiuțev, arhaismele au o altă funcție, ele desemnează adesea noțiuni abstracte... Este interesant de observat și utilizarea arhaismelor într-o funcție ironică.” etc. Cât despre „ funcția autonomă”, „aceasta nu decide: oferă doar o posibilitate ”, este o „condiție” a „funcției constructive” sau a „sistemului formal de funcții”. Iar, în ceea ce privește cele de mai sus, „ evoluția literară”, ca „schimbare a funcțiilor și elementelor formale ”, nu poate fi decât „o «substituire» a sistemelor ”, de unde și clarificarea „termenului «tradiție»” (Tynjanov).

În final, două corolare ale acestei poetici: 1) distincția dintre „fabulă” și „subiect” literar; 2) versul ca unitate „ritmico-sintactică” și „semantică”. „Fabula”, spune Eikhen Baum, de exemplu, „nu este altceva decât «material» care servește la formarea subiectului . Astfel, subiectul lui *Evgheni Oneghin* nu este romanul eroului cu Tatiana, ci elaborarea acestei fabule într-un subiect prin digresiuni intercalate.” Și Tomasevskij: „Un «fapt divers», neinventat de autor, îi poate servi drept fabulă. Subiectul este o construcție în întregime artistică.” „Doar discursul poetic”, spune O. Brik în eseul său fundamental despre *Ritm și sintaxă,* „și nu rezultatul său grafic poate fi considerat un ritm” sau o „alternanță de silabe în timp”. O observație atât de profundă încât înseamnă că niciuna dintre cele două teorii care se ciocnesc de obicei despre natura versului nu este corectă împotriva celeilalte, ci ambele

sunt greșite, adevărul faptelor, după cum vom vedea, rămânând în altă parte. Căci, dacă este imediat evident că greșesc adepții „conștiinței naive", care „pun în prim-plan structura obișnuită a limbajului vorbit sau cotidian și «consideră metrul poetic un apendice decorativ al structurii obișnuite a discursului», fapt pentru care Belinsky era convins că, pentru a testa valoarea versurilor «era suficient să se dea o versiune prozaică a acestora» [dar vezi și Goethe și Tolstoi!], greșesc acele moderne, „Belyj, Blok [simbolisti], futuriștii " (și, adăugăm noi, Șklovskij în unele dintre scrierile sale timpurii), așa-numiții „apărători ai limbajului poetic transrațional", pentru care „substanța limbajului poetic este ceea ce tratează naivii".

ca o anexă externă» și «valoarea semantică» poetică devine «o concesie inevitabilă față de mentalitatea non-poetică»: un lucru foarte serios, întrucât procedând astfel ei «separă limbajul poetic de limba vorbită și îl transportă în domeniul sunetelor convenționale și al imaginilor ritmice» (vezi «graficul» de mai sus): și apoi, «dacă structura semantică a versului nu este importantă , dacă sensul cuvintelor nu joacă niciun rol, nu este necesar să se folosească cuvinte [în poezie]: sunetele simple sunt suficiente»: și nimic nu ne împiedică să mergem «mai departe»: «nici măcar nu se va mai simți nevoia de sunete și se poate limita [vezi poetul «recent» Cicerin] la orice semne ale unor imagini ritmice corespunzătoare» (vezi din nou «graficul» de mai sus!).

Astfel, adevărul este că în poezie „aceste două elemente [ritmul și sintaxa] nu există separat, ci se prezintă simultan, creând o structură ritmico-semantică [lingvistică] specifică, diferită atât de limba vorbită, cât și de succesiunea transrațională a sunetelor". Și astfel „versul nu este altceva decât rezultatul conflictului / vezi mai sus] dintre nonsens [al elementului sonor sau fonetic al limbii] și semantica cotidiană, este o semantică particulară... Putem transforma fiecare vers într-un vers transrațional dacă înlocuim cuvintele-sens cu sunete care exprimă - structura fonetică și ritmică a acestor cuvinte. Dar, după ce am lipsit versul de semantica sa, ieșim din cadrul *limbajului poetic* ... În special, sistemul de accentele și sistemul de intonații vor fi independente de accentele și intonațiile limbii vorbite, vor imita accentele și intonațiile frazei muzicale". Sau, cu alte cuvinte, „privând versul de valoarea sa semantică, îl izolăm de elementul lingvistic și îl transferăm - elementului muzical, și astfel versul încetează să mai fie un adevărat fapt lingvistic". Și „invers, putem, prin transpunerea cuvintelor, să privăm versul de trăsăturile sale poetice și să-l transformăm într-o propoziție rostită: și în acest scop este suficient să înlocuim anumite cuvinte cu sinonime, să introducem intonații specifice limbii vorbite și să normalizăm structura sintactică; dar după aceasta, versul încetează să mai fie o *structură lingvistică specifică,* fondată pe anumite elemente ale cuvântului [fonem și ritm] care sunt secundare în limbajul obișnuit" și „complexul lingvistic construit după o anumită lege este distrus și materialul său revine la rezerva comună": că „dacă apărătorii limbajului transrațional separă versul de limbă" *tout-court,* „cei ai «versului decorativ» nu-l izolează [suficient] de masa verbală

comună". Prin urmare, „atitudinea corectă este de a vedea versul ca un complex lingvistic necesar, dar fondat pe legi particulare, care nu coincid cu cele ale limbii vorbite. Prin urmare, a aborda versul pornind de la o idee generică de ritm, fără a realiza că nu este vorba de material indiferent, ci de elemente ale cuvântului uman, este un *demers."* „nu mai puțin eronată decât aceea de a crede că versurile sunt limbaj vorbit îmbrăcat într-un decor exterior." Pe scurt: „trebuie să înțelegem limbajul poetic prin ceea ce *îl unește* cu limbajul vorbit și prin ceea ce *îl distinge* de acesta: trebuie să înțelegem natura sa propriu-zisă lingvistică" (italicele noastre, în mare parte).

Până acum, ce e mai bun – cel puțin din punct de vedere al intențiilor – din contribuția estetică ruso-formalistă: restul, retorica derivată din poetica menționată anterior, adică cantitativ majoritatea contribuției generale, ni se pare calitativ cea mai mică, să spunem chiar cea mai proastă . Înainte de a verifica direct această judecată cu câteva note esențiale asupra rezultatelor acestei retorici, va fi firesc necesar să testăm legăturile dintre retorică și poetica care o susține și, prin urmare, calitatea sa intrinsecă.

În acest sens, să spunem imediat că defectul acestei poetici, care îi limitează sfera istorică antidogmatică menționată mai sus, este deficiența sa filosofică și *epistemologică substanțială* (aproape ca și cum imboldul repugnei sănătoase a formaliștilor ruși față de filosofia a priori i-ar fi târât apoi la un dezgust fără discernământ față de orice fir , cu inevitabilele represalii pe care le vom vedea); este abordarea sa unilaterală , *tehnică* sau strict empirică, a celor mai *generale probleme* ale literaturii; este (în termenii plați și indiferenți ai lui Erlich) conceptul artei poetice ca „o manipulare a limbajului mai degrabă decât o reprezentare [sau posibilitate cognitivă *]* a realității"; cu „realul retrogradat la funcția [tehnică] de referent" sau *desemnat* prin cuvântul-semn (iar opera literară nu ar fi altceva decât un alt *„ sistem de semne" care sunt cuvintele). Aceasta implică un complex de* unilateralități sau superficialități - serioase - care pot fi indicate în această ordine . 1) Reducerea tehnică a categoriei estetice fundamentale a formei poetice la cea de „formă" lingvistică pură și simplă, degradând astfel *scopul,* estetica formală sau *valoarea* adevărului poetic al anumitor semnificații, la *mijlocul* sau instrumentul său expresiv, cuvântul-limbaj (în acest caz literar); cu singura excepție (dacă se poate numi așa) a următoarelor referințe problematice izolate

ale lui Zirmunskij (cu siguranță nu una dintre „corifee", de fapt absentă din volumul antologic reprezentativ al lui Todorov): „În literatură conținutul , emoțional și cognitiv, se manifestă doar prin formă și este imposibil să-l discutăm și să-l concepem în afara realizării sale artistice... Dacă prin formal înțelegem estetic, toate faptele de conținut în artă devin fapte formale" (cit. în Erlich, *Formalismul rusesc,* pp. 201-2, 203): unde este implicit că forma, despre a cărei *necesitate* vorbim, nu poate fi (doar) cea lingvistică, care este „materialul formal" (verbal), menționat mai sus, în care este încorporat (tocmai ca și conținut brut) acel „ conținut emoțional și cognitiv"; contrar a ceea ce crede Erlich, care crede că vede aici în 2. a afirmat doar „unirea" indisolubilă a „cum-ului" (= mijloacelor lingvistice tehnice) și a „ce-ului" (= valorii finale = adevărului „manifest" al acelui „conținut") „literaturii" și nu și *distincția relativă* (care, în cele din urmă, nu poate însemna decât distincția dintre „forma" instrumentală și forma finală sau gândirea). 2) Imposibilitatea consecventă de a utiliza din punct de vedere epistemologic - și, prin urmare, pentru o cunoaștere adecvată a valorii estetico-poetice - categoriile tehnice identificate de poetica menționată mai sus: de la cea de „material" verbal la cea de „formă dinamică", sau „formă-conflict", sau tensiune, între limbajul „cotidian", „comun", și „procedeele" sau „artificiile" care îl „deformează" etc., până la instanțele exacte ale lui Brik privind versul și natura sa „propriu-lingvistică". 3) Imposibilitate manifestă în următoarele distorsiuni particulare ale metodei : a) tendința tehnică, rareori contrazisă, de a nu lua în considerare în „limbajul poetic" altceva decât „forma" sa fonetico-gramaticală în detrimentul elementului semantic, ceea ce explică printre altele

[1] O tendință teoretizată și în Tezele Cercului Lingvistic de la Praga din 1929, la care a colaborat Jakobson: următoarea *a cincea teză «* despre limbajul poetic» este suficientă: «Întrebările referitoare la limbajul poetic în majoritatea cazurilor cealaltă teză este accentul pus de Erlich (la p. 199): adică «înclinația [de exemplu, în anumite scrieri ale lui Shklovskij] pentru tipul de poezie în care semantica era «atenuată» și sunetul [prin «deformarea» celorlalte elemente ale cuvântului] «dezvăluit»»: sau poezie pur senzuală; deși Shklovskij a avertizat că poezia are la dispoziție «întreaga gamă de conexiuni logico-formale inerente limbajului » (Erlich, p. 189); b) absența conexă a unei problematizări epistemologice a tropilor și a metaforei în special (pe scurt, a valorilor semantice care sunt sensuri traduse), în timp ce se afirmă (de exemplu, de Jakobson) că „tropii fac obiectul mai perceptibil și ne ajută să -*l vedem* ", dezbrăcându-l de

orice *„clișeu* ” și eliberându-ne funcția perceptivă de orice „automatism ” (Sklovskij): dar astfel, din cauza lipsei de - problematizare menționate mai sus (o represalie justă, pentru că avem nevoie de o filozofie!), în vechiul concept romantic și simbolist etc. despre poezie ca „viziune” (Sklovskij) sau *intuiție originală, ba chiar „proaspătă”,* a lucrurilor sau „nicio recunoaștere a lor ” (Sklovskij); fără a bănui, de exemplu, problema acelor metafore automate sau cZ/cáéj care sunt așa-numitele metafore „moarte” sau „adormite” („șaua de munte” etc.), a căror prezență, însă, a *unor conexiuni analogice indubitabile* ale lucrurilor, astfel încât acestea nu sunt structural diferite de cele „vii” sau literare, este suficientă pentru a spulbera ideea că metaforele sunt bune, adică poetice, numai dacă sunt proaspete, ca ouăle, și pentru a căuta în altă parte funcția poetică a metaforei *; c) în final, impotența evaluativă radicală, și prin urmare impotența critică substanțială, a unei (consecințe) „critici literare”

joacă un rol secundar în studiile de istorie literară. Acum, *principiul* ORGANIZATOR *al* artei, prin care se distinge de alte structuri semiologice, este acela că intenția *nu este îndreptată spre sens,* ci spre semnul în sine” (ed. italiană Garroni-Pautasso, Milano, 1966: n. cor.). Vezi PL Garvin, „ *Un cititor al școlii pragheze despre estetică, structură literară și stil”,* Washington, 1964.

[1] În altă parte: adică în contextul semantic organic, de exemplu, al *Divinei Comedii ,* unde, în primele două cântece, de exemplu, acestea funcționează ca *simboluri morale iconice* și, prin urmare, ca metafore poetice, metafore moarte sau obișnuite, folosite - nu spre deosebire de anumite „sensuri literale” *ale Scripturilor* - de conștiința creștină medievală, cum ar fi „pădurea întunecată” și „valea”, care sunt viața pământească păcătoasă și tulburată , și „râul” și așa mai departe; reactivate, așadar, de contextul semantic, în structura lor epistemologică originală a conexiunilor analogice ocazionale sau a polisemiei; prin urmare , în acest caz, simbolismul artistic dramatic al *Comediei* începe tocmai din momentul în care protagonistul intră în acea pădure care nu este o pădure materială oarecare sau, în sens literal, în care Dante, în vârstă de treizeci și cinci de ani, s-a întâmplat să se afle , ci mai degrabă pădurea eronată a acestei vieți, iar Dante devine umanitate păcătoasă. ria » formalistă prin faptul că este puristic-gramaticală (când nu și - puristic-retorică): vezi de exemplu observația celebrului Jakobson cu privire la lirica clasică a lui Pușkin « Te-am iubit odată » (citată în Erlich, pp. 189-90): prin care, intenționând să demonstreze că efectul poetic dorit de Pușkin (al unei resemnări anxioase a unei pasiuni încă nestinse) se obține (în acord) fără a recurge la nicio figură retorică, J. neglijează valoarea mărturiei țesăturii semantice sau a sensurilor (liricei în cauză), în care incidența sau nu a sensurilor (traduse) are în primul rând sens și validitate (încheierea liricii este suficientă aici: « ... te-am iubit atât de sincer, atât de tandru, cât voiește Dumnezeu să poți fi iubit de altul ») și concluzionează textual: că eficacitatea acestei lirici « constă doar în fericita utilizare a opozițiilor gramaticale și în melodia frazei »! Și comparați aceasta

Aceasta implică, tocmai, o contextualitate semantică organică, dată aici de legătura funcțională a *sensurilor literale sui generis menționate anterior* cu alegorismul - sau

simbolismul structural - al poemului, care în acest sens se dovedește a fi un simbolism de gradul doi, prin faptul că operează asupra acelui material lexical care sunt *termenii simbolici etico-religioși obișnuiți,* pe care acest alegorism îi sporește ca celule artistice ale celui mai mare poem religios al creștinismului. (Vezi: *Critica del gusto,* 1966 [3], pp. 21 și urm.: iar pentru o scurtă descriere a acestor pagini vezi Carlo Salinari, *Antologia della critica dantesca,* Bari, 1965, pp. 93-8).

[1.] Observați că, așa cum este implicit în următorul principiu al poeticii sale empirice (și cf. mai sus, nota de la pp. 131-132), pentru J. elementul semantic sau sensul este propriu limbajului comun, sau limbajului referențial sau „denotației " sau comunicării, și nu „limbajului poetic" *decât dacă* este făcut „ambiguu" pentru că *este deformat* (de elemente fonetice și gramaticale): „Supremația funcției poetice [a limbajului] - spune el - asupra - funcției referențiale nu anulează referința (denotația), ci o face ambiguă. Unui mesaj cu dublu sens... [corespunde] unei duble referințe" (în *Essais de Linguistique générale,* Paris, 1963, pp. 238-239: cors, n.): și aceasta înseamnă cu alte cuvinte (conform unui text anterior al lui J. citat în Erlich, pp. 195-196): că «funcția poeziei» este de a «exprima non-identitatea dintre semn și referentul său» și că aceasta «Antinomia» ar fi esențială întrucât «fără ea relația dintre semn și obiect devine automată, iar percepția realității [care realitate?] se usucă». Și iată rezultatul - în *Essais* p. 239 - al unei aplicări a acestor principii la un detaliu din *Corbul lui Poe* : «Cârja corbului, *bustul palid al lui Pallas,* este contopită grație paronomaziei sonore *pældd pælds* într-un întreg organic» etc.: din care pare clar că a dori să explici natura poetică a unei expresii nu numai pe baza unei figuri retorice discreditate (încă din vremea lui Quintilian) precum paronomazia, sau repetiția, în care cuvinte cu sunete similare și înțelesuri diferite sunt plasate unul lângă altul (ceea ce aproape se confundă cu jocul de cuvinte!), ci și pe baza unei paronomazii definite explicit ca «sonoare», în care, ca și aici, analogia sunetelor contează mai mult și *predomină* asupra înțelesurilor și a diversității lor, dorind să facem acest lucru, nu poate duce decât la o neînțelegere a funcției cognitive sau *a valorii* ... poezie, fie ea mare sau modestă (cum este în cazul lui Poe), poate fi ea. Dar, pentru a încheia asupra lui J., vezi p. 242 cum ajunge el, târât de demonul antic al «simbolismului sunetelor» (p. 241), mai reală este această neputință critică inseparabilă de formalismul lingvistic cu o *ispravă critică autentică* , cea de exemplu a lui R. P. Blackmur care (în *Leul și fagurele de miere,* New York, 1955, 223-5) reușește să demonstreze valoarea poetică semantică (simbolică) a reprezentării lui Flaubert – *fără nicio urmă de figură retorică* – a unui detaliu: un gest senzual, copilăresc, al Emmei care insistă să dea pe gât un păhărel de lichior în prezența logodnicului ei, Charles Bovary (« ...și, cu capul întors pe spate, buzele înaintate, gura întinsă, nu auzea nimic, în timp ce muchie limbii, trecând printre dinții ei fini, lovea încet fundul paharului »): « devine astfel », conchide B., « «Doamnă Bovary», tot ceea ce înțelegem prin acest titlu » etc. (Iar Flaubert, reprezentându-ne sentimentele lui Charles imediat după aceea, confirmă indirect judecata critică: « Dar niciodată nu a văzut, nu a văzut-o pe gânduri, nu a *spus că a venit să o lase pe nerăsuflate în orice moment ».)*

Așadar, cu asemenea limitări, este poetica pe care se bazează o retorică (poate cel mai mare interes al majorității autorilor noștri) care, ca o clasificare a genurilor literare și o teorie specială a unora dintre ele, își propune să ofere cheia sau cheile pentru a pătrunde „științific" opera literară individuală și a contribui la aprecierea valorii sale artistice; uită, ca orice teorie retorică, că singurul lucru pe care o operă literară reușită și una nereușită îl pot avea în comun (și nu întotdeauna

într-o măsură diferită) este tocmai o retorică dată, care este, prin urmare, insuficientă pentru a le distinge.

Se întâmplă, de exemplu, că, în stabilirea unei caracteristici a diferenței de construcție și structură a povestirii scurte față de roman,

al regelui, să se lupte cu prințul simboliștilor francezi, cu Mallarmé care, dezamăgit, dar lucid, observase că «jour» avea un «timbru» grav, contradictoriu, prin urmare, cu sensul său de strălucire și invers, «nuit» avea un «timbru» ascuțit, contrastând cu întunericul său (cf. *Crit. dg,* cit., p. 99): și era ocupat să propună «poeziei franceze» - să prevină denunțata «coliziune dintre sunet și simț» - atât un «paliativ fonologic» (onoarea și a școlii *preponderent fonologice* din Praga o cerea): cum ar fi acela de a «înconjura *nuit* cu foneme grave și *jour* cu foneme ascuțite» - atât un «deplasament semantic» (semantica este acceptată în poezie doar ca *o ancilla* a foneticii!), adică «prin înlocuirea imaginilor de lumină și întuneric, asociate cu ziua și noaptea, cu alte corelate sinestezice [spectrul lui Rimbaud!] ale opoziției fonetice grav/ascuțit»... așa că în primul «totul tinde, *ca în anecdotă, „* spre concluzie", adică se încearcă, „exact *ca Puşkin* în *Povestirile lui Belkin* ", „să se facă ca încheierea poveștii să coincidă cu punctul culminant al intrigii pentru a obține efectul unei rezoluții neașteptate (cf. *Furtuna, Negustorul de sicrie)",* în timp ce în al doilea, date fiind „tehnicile folosite pentru a încetini acțiunea și a combina și suda elemente eterogene" etc., construcția „impune ca sfârșitul romanului să fie un moment de slăbire și nu de întărire" etc. *{Despre teoria prozei-,* cors., n.), Ejchenbaum ajunge, așa cum am văzut, să pună pe același nivel o anecdotă și bijuterii poetice precum acele două povestiri ale lui Puşkin... Sau i se mai întâmplă, lui E. însuși, să fie nevoit să judece, din punctul de vedere al „construcției", nimic mai puțin decât *Suflete moarte* ca „nimic altceva decât simpla juxtapunere a unor scene diferite legate prin călătoriile lui Cicikov": o judecată care ne scutește de a ne opri asupra scrierii care o deschide, intitulată Cum *se face „Mantia" lui Gogol ,* În acest sens, este suficient să constatăm că indiferența de principiu față de valorile semantice ale operei literare și părtinirea luată împotriva „sensibilității" interpreților aparținând școlii Belinsky îl conduc pe E. să nege paradoxal orice interes uman pentru povestirea lui Gogol, acuzat fără discriminare de „ izbucniri melodramatice" și redus la un pretext pentru o serie de efecte „sonoare", „comice" și „grotești", nici măcar, trebuie menționat, satirice, pentru că ar echivala cu „didactice": totul în numele unei „semantici fonice" misterioase, neștiințifice.

Sau, în sfârșit, i se întâmplă lui Șklovskij, în celebrul său eseu despre *Construcția povestirii și a romanului,* că, dacă nu luminează, este adevărat, arta romanului tolstoian aplicându-i categorii tehnice complet exterioare, de exemplu, ale „paralelismului" (al evenimentelor narate) și ale „opozițiilor" dintre anumite personaje sau grupuri de personaje (de unde, „în *Război și pace,* opozițiile se simt clar: 1.

Napoleon-Kutuzov, 2. Petru Bezuchov-Andrea Bolkonski" etc. etc.), pe de altă parte, prin compensație, cooperează, identificând tehnica sa structurală, la înțelegerea unei opere literare ilustre de ordinul doi, cum ar fi *Tristram Shandy al lui Sterne* : astfel, spune el, „este interesant să urmărim soarta acestui procedeu narativ [de «încadrare» a mai multor povestiri în cadrul unei povestiri «ale cărei părți sunt considerate»] în operele lui Cervantes, Lesage, Fielding și apoi deformarea sa în Sterne, în romanul european modern» (în *Tristram Shandy,* de fapt, alții vor sublinia că „povestea nu este sfârșitul" și totuși „totul este evident - inclus în poveste", așa cum spune Tynjanov: adică „există o inversiune [a ordinii temporale] a capitolelor, există divagații excesive la cel mai mic pretext, o încetinire a acțiunii etc.", așa cum spune Tomasevskij: pe scurt, există, așa cum s-a mai spus, „un fel de joc cu intriga").

Totuși, pentru a ne limita la roman, este dificil să decidem (ca să fim obiectivi) ce este încă mai bun sau mai rău astăzi: dacă această teorie formalistă, care se preocupă unilateral de „criteriile arhitecturale " ale romanului (cum spune Erlich) și, pe scurt, de dimensiunile sale pur tehnice, sau teoria opusă, „sociologico-literară" în intenții, dar pur conținutuală în rezultate, a ultimilor adepți ai lui Lukács, un Goldmann de exemplu, care, convins, împreună cu L., că „romanul este singurul [sic] gen literar în care *etica [autorului]-romancier devine o problemă estetică a operei* ", concluzionează, de exemplu, că „există o *omologie riguroasă [sic]* între forma literară a romanului... și relația cotidiană a oamenilor cu bunurile în general și, prin extensie, a oamenilor cu alți oameni într-o societate care produce pentru piață [sic]": o presupunere , prin urmare, nu mai puțin abstractă, externă și inutilă decât cea susținută , ieri, de Lionel Trilling, care este interesat și de „ *etosul* în literatură" (citat de Erlich în contrast cu formaliștii): adică „problema aparenței și realității fiind trăsătura distinctivă a romanului"! De la Scila la Caribdă, așadar.

În concluzie, este incontestabil că opera formaliștilor ruși este stimulantă în ansamblu, nu doar prin dubla sa funcție istorică și polemică, menționată mai sus, ci și prin interesul sincer - întotdeauna meritoriu - pentru „specificul" faptului literar (și „specificatori" pe care doreau să-i numească): un interes care i-a ferit de confuzii aberante ale „seriei" de fapte (literare și sociale) precum cea săvârșită de Goldmann (epigon al lui Plehanov la fel de mult ca al lui Lukács): doar că, pentru cele de mai sus, este de crezut - și de sperat - că exemplul experienței

lor va rodi într-o direcție diferită de cea, care pare să fi fost urmată până acum, a dezvoltării criteriului lor al „sistemului" literar (pe modelul principal al analizelor lui Propp despre „mecanismul" sau *ficellele* basmelor populare, prin care toate acestea tind să fie reduse la „un singur basm"), cu consecința vanității unei analize evaluative sau literar-critice a individului . compoziție *artistică ,* basm (folcloric sau de altă natură) sau orice altceva ar fi; ci mai degrabă rodește într-o re-propunere – de natură epistemologică – a anumitor categorii tehnice ale acestora ; o re-propunere, spuneam, a categoriei, de exemplu, de „ limbaj cotidian" ca „material formal", da, a operei „literare", dar în măsura în care acest limbaj – prin elementele sale semantice – ne comunică deja valori sau gânduri (reale, istorice) care vor suferi o dezvoltare sau o rafinare cognitivă ulterioară în modurile lingvistico-stilistice proprii literaturii (sau „ limbajului poetic", cum vreți să-i spuneți); ținând cont de faptul că o astfel de re-propunere presupune: *a)* o distincție epistemologică între „formă" instrumentală sau mijloc cognitiv (în dublul său nivel de *limbaj* comun și *stil)* și formă-scop sau gândire sau valoare exprimată; *b)* restituirea, în consecință, a întregului său sens filosofic, epistemologic – și, prin urmare, de sinonim cu *gândirea* – termenului *de formă* (poetică) ; abolind, odată cu această restituire, schimbul de mijloace pentru scopuri și idolatria semnului *lingvistic* abstract ca „formă" *tout court,* care nu sunt altceva decât prețul greu plătit încă de teoria literaturii sau poetica pentru serviciile prestate de anumiți lingviști moderni, mai mult sau mai puțin saussurieni; *c)* înrădăcinarea de facto, în cele din urmă, - prin valorile sale de semantică poetică - a operei literare în *humusul său istoric* cu toate ideologiile sau fermentele sale morale și umane; conform concepției materialiste moderne a poeziei.

13.1 relatări cu poetică „structurală”

Evenimentele sau tendințele culturale care par caracteristice ultimilor ani sunt: *a)* tendințele anti-istorice și scientiste... în „științele umane"; *b)* un interes excesiv, aproape un alibi sau *un interes escapist,* pentru „formele" comunicării și discursului comun și o indiferență prost disimulată față de *conținuturile* umane și sociale și de critica lor eventuală: de aici un *boom lingvistic* , ulterior și integrând *boom -ul* în studiul „formelor" discursului științifico-fizic, adică al Logicii Simbolice; un nou formalism aliat celui precedent (și astfel, de la lingvistul Hjelmslev la lingvistul Chomsky, tehnicile Logicii Simbolice au fost utilizate în studiile gramaticale). În ceea ce privește, în special, tendințele antiistorice și scientiste, este suficient să reamintim orientarea metodologică structuralistă dominantă, care, pornind de la o tehnică lingvistică utilă (vezi rezultatele glosematice ale școlii saussuriene) pentru a constata *relațiile factuale* de opoziție și, prin urmare, de determinare reciprocă a elementelor fonetice și morfologice etc. care constituie structura semnului lingvistic în cadrul, tocmai, acelui sistem de paradigme care este (considerat sincronic) fiecare limbă, a fost promovată la criteriul metodic al tuturor „științelor umane"*, de exemplu al antropologiei.

[1] În timp ce autorul a recurs (încă din 1960, în *Critica gustului)* la metoda glosematică structurală doar pentru a avea un concept *științific* și *global* al semnului lingvistic, nici mai mult, nici mai puțin decât a folosit, acolo, alte științe filologice din alte motive; dar folosind apoi acel rezultat științific (precum și altele) în problematizarea epistemologico-estetică și dialectică a unei *chei semantice* a poeziei. Important este să nu confundăm problemele mijloacelor, adică ale tehnicilor (cu siguranță umane!), cu problemele psihologiei sociale (umane!), despre care Claude Lévi-Strauss ne avertizează

(observați bine) că aceasta, da, „aparține științelor umane", așa cum proclamă și numele său, dar că, „dacă se resemnează să-și facă purgatoriul alături de științele sociale, asta înseamnă că nu disperă să se trezească, la ceasul judecății de apoi, *printre științele naturii"* (ed. a mea); și apoi ne oferă următoarele caracteristici ale metodelor : *a)* că metoda sa constă în aplicarea la etnologie a principiului (menționat mai sus) al tehnicii lingvistice, conform căruia fiecare limbă este un complex de forme interdependente sau un sistem de relații și, prin urmare, o structură; *b)* că această metodă de tratare a problemelor preistorice își propune să fie (vezi mai sus) „științifică" și, prin urmare, meta -*istorică,* prin faptul că a) L.-S. Reflectând, de exemplu, asupra structurilor de rudenie arhaice, el a constatat că «multiplicitatea observațiilor empirice putea fi redusă la un număr mic de *proprietăți»* pe care le-a numit «model», 0) această structură-model nu are realitate, ci «este un fel de super-obiect» (sau obiect de *tip platonic),* care «este în cele din urmă un *sistem de relații* », ï) «doar aranjamentul *care* răspunde la două condiții este structural: acela că este un sistem [de rudenie, de exemplu] guvernat de o coeziune internă și că această coeziune, inaccesibilă observării unui sistem izolat [de rudenie], este relevată prin studiul transformărilor [sau «simplificărilor»] datorită cărora proprietăți similare [sau «tipuri» sau «invarianți»] se găsesc în sisteme [de rudenie] aparent diferite».

La care, lăsând la o parte alte considerații, rămâne doar opoziția care, pe de o parte, partea leului acordată deducției asupra inducției și, pe de altă parte, modurile de deducție, permutarea-transformarea sau simplificarea matematică a datelor problematice (iar L.-S. se referă cu satisfacție la „ operațiile abstracte" ale „algebristului"), asigură că antropologia devine astfel filosofică în scopurile, valorile sau problemele umane generale; tocmai pentru a nu confunda mijloacele cu scopurile, de exemplu, limbajul și lingvistica cu poezia și poetica; etc. Din acest schimb de probleme și metode derivă predominanța formalismului tehnic care, în varietățile sale, ne umbrește în „anii șaizeci". Simțul și echilibrul filosofic în aceste chestiuni sunt demonstrate în mod excepțional în excelenta carte tocmai publicată de Armanda Guiducci: *Dallo zdanovismo allo Strutturalis* (Milano, 1967). Această carte merită citită și pentru cadrul istorico-critic al *Criticii gustului,* pentru care vezi și Rocco Musolino, *Marxism și estetică în Italia,* Roma, 1963.

Tratată ca „antropologie structurală", ea ar putea deveni poate o „știință a naturii", dar cu siguranță nu o „știință umană"; în afară de faptul că societățile umane care ne afectează destinul ca oameni moderni sunt organic istorice și individualizate și, prin urmare, nu au nimic direct în comun cu cele ale popoarelor primitive, „rezistente la orice modificare istorică" și, prin urmare, nu pot fi tratate cu metode de abstracțiuni statice, clasificatoare, nivelatoare, mai potrivite - acestora din urmă; ci doar cu metoda rezolvărilor istorico-dialectice

ale aporiilor lor dinamice individualizate (scânteia mișcării reale, istorice, prin urmare a unei dialectici non-teologice, non-hegeliene, fiind provocată doar, să repetăm, de contradicții determinate, sau punctuale istoric, nu generice sau abstract ideale). Și acestea sunt motivele „scandalului logic ” al structuralismului, pentru a folosi expresia pertinentă a lui Sartre în recenta și binecunoscuta sa izbucnire polemică (și vezi în acest sens : Giansiro Ferrata, în *Rinascita,* 1966, n. 50). „Dincolo de istorie”, spune S., printre altele, „se vizează marxismul. Scopul este de a crea o nouă *ideologie,* o ultimă barieră pe care burghezia o mai poate ridica împotriva lui Marx.” Acum aproximativ un an, scriitorul remarca marea „vacanță” a intelectualității burgheze față de istorie și dialectica ei (singura tulburare a somnului ei!): și că totuși „revoluția neolitică” preistorică *ar fi trebuit* să o înlocuiască pe cea „socială” în gândirea și interesele noastre! (Faptul că astăzi există o încercare din partea autoproclamaților marxiști, în Franța și în alte părți, de a reduce *Capitalul* la o „structură model”, abstragând astfel inevitabil modul de producție capitalist de fluxul istoric și transformându-l într-o ipostază, este o chestiune atât de serioasă încât necesită o discuție separată, trimițând cititorul, pentru moment, la reacția vie a lui Sartre pe această temă [XIV].) Acum, pentru încercarea de a aplica metoda structurală și teoriei și criticii literaturii (secțiunea științelor umane care ne interesează în mod special aici), opera lui Roland Barthes merită amintită, inclusiv pentru anumite consonanțe ale sale cu experiența structuralistă a „formaliștilor ruși ” (un alt *boom cultural* al zilelor noastre). Substanța poziției lui Barthes poate fi redusă la următoarele puncte: 1) generic, „principiul [criticii literare] va fi acela de a *considera*

operă literară rară (sau un grup de opere, un *corpus)* ca *sistem de semnificație»* și totuși «întrucât acest sistem este «susținut» de un prim sistem informațional, care este limba articulată (pentru noi, francezii, franceza), avem de-a face cu o varietate de *metalimbaj* pe care, cu Hjelmslev, o putem numi *conotație* », adică un sistem de sensuri noi, diferite de cele strict lexicale sau denotative; 2) în mod specific această considerare «critică» a operei literare ca sistem de sensuri (conotative) se articulează astfel: *a)* «Criticul nu poate pretinde să «traducă» opera

[XIV]Vezi însă, în ceea ce privește încercarea althusseriană, notele de la pp. 25-26, 34-25 și 37.

[literară] în termeni mai clari, deoarece nimic nu este mai clar decât opera. Ceea ce poate el este să «producă» un anumit sens [sau «mit»] derivându-l din forma care este opera. Dacă citește [la Racine] „fiica lui Minos și a Pasifaei", rolul său nu este de a stabili că este vorba de Fedra (filologii se vor ocupa foarte bine de asta), ci mai degrabă de a concepe o rețea de semnificații care include, conform anumitor cerințe logice pe care le vom discuta imediat , tema chtonică [sau a lumii de dincolo sau a Lumii de Dincolo] și tema solară. Criticul scindează semnificațiile... Fiecare epocă poate într-adevăr să creadă că posedă sensul canonic al operei, dar este suficient să dezvăluie puțin istoria sa pentru a transforma acel sens unic într-un sens plural și opera închisă într-o „operă deschisă"... Cu siguranță, critica este o lectură profundă ... ea descoperă în operă un anumit inteligibil și, în aceasta, este adevărat, descifrează și participă la o interpretare. Totuși, ceea ce dezvăluie nu poate fi un sens [singular]... ci doar lanțuri de simboluri, omologii și relații: „sensul" pe care îl conferă pe bună dreptate operei nu este, în cele din urmă, nimic altceva decât o nouă eflorescență de simboluri care constituie opera... Este, pe scurt , un fel de anamorfoză [sau imagine distorsionantă], fiind bine înțeles că, pe de o parte, opera nu se pretează niciodată unei simple reflexii (nu este un obiect care să fie oglindit precum un măr sau o cutie) și, pe de altă parte, anamorfoza însăși este o *transformare controlată,* supusă anumitor limite optice: din ceea ce [opera] reflectă trebuie să transforme *totul* - trebuie să transforme doar conform anumitor legi; trebuie să transforme întotdeauna în același sens. Acestea sunt cele trei *contraindicații* ale criticii... Prima *contraindicație* este de a considera că tot ce există în lucrare este semnificativ: o gramatică nu este bine descrisă dacă nu se pot explica *toate* propozițiile cu ea; a

sistemul de semnificații este imperfect dacă *toate* cuvintele nu pot fi plasate într-un loc inteligibil... Trebuie reținut încă o dată că, structural, sensul [literar, poetic] nu apare prin repetiție ci prin diferență, astfel încât un termen rar, atunci când este prins într-un sistem de excluderi și relații [cf. mai sus tehnica lingvistică saussuriană și glosematică!]], înseamnă la fel de mult ca un termen frecvent [împotriva criticii «statistice»]... *Generalizările limbajului* critic se referă la extinderea relațiilor la care participă o notație [poetică], nu la numărul de recurențe materiale ale acestei notații: un termen poate fi formulat o singură dată în întreaga operă și totuși, prin efectul unui anumit număr

de transformări, care definesc precis faptul structural, să fie prezent « *peste tot timpul»* și *«întotdeauna »...* Aceste *forme* [sau «legi»] ale transformării au fost enunțate în același timp de psihanaliză [sic] și de retorică. Ele sunt, de exemplu: substituția propriu-zisă (metafora) [«criticul poate doar să continue metaforele operei, nu să le reducă»], omisiunea (elipsa), condensarea (omonimia), deplasarea (metonimia), denegarea (antifraza). Ceea ce încearcă criticul să găsească sunt, prin urmare, transformări reglementate, nu aleatorii... A treia *contraindicație* a criticii: asemenea celei a scriitorului , anamorfoza pe care criticul o imprimă obiectului său este întotdeauna direcțională, trebuie să meargă întotdeauna în aceeași direcție, și care este această direcție?... Criticul trebuie să fie just și să încerce să reproducă în propria sa limbă - conform „unei puneri în scenă spirituale exacte" [Mallarmé] - condițiile simbolice ale operei , în absența cărora nu poate tocmai „respecta" opera... *Simbolul trebuie să caute simbolul* și o limbă trebuie să vorbească pe deplin o altă limbă: astfel, în cele din urmă, litera operei este respectată. Acest lung ocol, care îl întoarce în cele din urmă pe critic la literatură, nu este în zadar: permite să se apere împotriva unei duble amenințări: a vorbi despre o operă te expune într-adevăr la a ajunge într-un cuvânt nul... sau într-un cuvânt reificator care imobilizează sub o literă finală sensul pe care crede că l-a descoperit. În critică, cuvântul potrivit nu este posibil decât dacă responsabilitatea „interpretului" față de operă coincide cu responsabilitatea criticului față de propriul său cuvânt"; *b)* „Cel

Critica nu este știința [literaturii]. Aceasta din urmă se ocupă de semnificații [sau de „mituri" literare], prima le produce. Critica ocupă o poziție intermediară între știință și lectură... Criticul nu poate în niciun fel să înlocuiască cititorul... De ce? Pentru că, chiar dacă definim criticul ca un cititor care scrie, aceasta înseamnă că acest cititor întâlnește în calea sa un mediator formidabil: scrisul. Acum, scrisul spulberă într-un fel lumea (cartea) și o refacă... Se poate propune să numim *știința literaturii* (sau a scrisului) acel discurs general al cărui obiect nu este un sens dat, ci însăși pluralitatea sensurilor operei, iar *critica literară* celălalt discurs, care își asumă în mod deschis, pe propriul risc, intenția de a da un sens particular operei... [Știința literaturii] nu poate fi o știință a conținuturilor (asupra cărora doar cea mai strictă știință istorică poate avea o influență), ci o știință a *condițiilor* conținutului, adică a formelor: ceea ce o va interesa

vor fi variațiile de sens generate, și dacă se poate spune *generabile,* de opere: nu va interpreta simbolurile, ci doar polivalența lor ... Modelul său va fi evident lingvistic... Și prin urmare: cum ar putea știința să se ocupe de *un* autor? Știința literaturii nu poate decât să asimileze opera literară – chiar dacă este semnată – mitului, care este nesemnat... - Operele noastre [literare] sunt scrise, ceea ce le impune limite de sens pe care mitul oral nu le-ar putea avea: este o mitologie a scrierii care ne așteaptă ... Această știință [a «discursului» literar] va cuprinde două mari teritorii, în funcție de semnele pe care le va trata; primul va include semnele inferioare propoziției, figurile antice, fenomenele de conotație , «anomaliile semantice» etc.; al doilea va include semnele superioare propoziției, părțile discursului [literar] din care se poate deduce o structură a narațiunii, a mesajului poetic, a textului discursiv etc. Unitățile mari și mici de discurs se află evident într-o relație de integrare (precum fonemele față de termeni și acestea față de propoziție), dar se constituie la niveluri independente de descriere. Luat în acest fel, textul literar se va preta la o analiză fiabilă , dar este evident că un reziduu enorm va scăpa unor astfel de analize. Acest reziduu va corespunde destul de bine cu ceea ce considerăm esențial pentru operă astăzi (geniu personal , artă, umanitate), dacă nu ne vom relua interesul.

și dragostea pentru adevărul miturilor. Obiectivitatea proprie acestei noi științe a literaturii nu va mai viza opera imediată (care privește istoria literară sau filologia), ci inteligibilitatea ei... Există o obiectivitate a simbolului, diferită de cea necesară pentru a stabili litera. „Gramatica" operei nu este cea a limbii în care este scrisă, iar obiectivitatea noii științe depinde de această a doua gramatică [sau „al doilea cod", „retoric"], nu de prima... Inteligibilul va fi originea „obiectivității " sale... În comparație cu știința literaturii... criticul este infinit nepregătit... ceea ce expune este limba în sine, nu obiectul său. Totuși, această distanță... permite criticii literare să dezvolte tocmai ceea ce îi lipsește științei ...: *ironia.* În măsura în care există *o anumită* relație între critic și romancier, ironia criticului (privind propriul limbaj ca obiect al creației) nu este fundamental diferită de ironia sau *umorul* care marchează, după Lukács [dar vezi Friedrich Schlegel!]..., modul în care romancierul depășește conștiința eroilor săi... Confruntat cu biata ironie voltaireană, produs narcisist al unui limbaj prea încrezător în sine , se poate imagina o altă ironie pe care am numi- *o barocă* pentru că se joacă cu formele și nu cu ființele și face limbajul să înflorească în loc să-l mortifice. Gongorianismul în sensul metaistoric al termenului implică întotdeauna un element reflexiv... Figura excesivă conține o reflecție asupra limbajului, a cărei seriozitate este dovedită.

Chiar și cu o reducere semnificativă a celor relatate, chiar și eliminând accentul literar, jargonul cultural la modă (utilizarea estetică a psihanalizei) și orice prejudecată împotriva criticii filologice tradiționale etc., mi se pare că rămâne un nucleu problematic autentic , care poate fi discutat, observând, *în primul rând,* că profundul caracter organic al relației dintre critică și operă (literară, în acest caz) este ceva cunoscut de oricine a renunțat pe deplin conștient la presupunerea mistico-estetică a adevărului absolut, atemporal (ipostatic) al „fantomelor" poetice și, prin urmare, a înțeles că este nu numai dificil, ci și imposibil și contraproductiv să-l abstractizezi *pe Hamlet* de critica shakespeariană, de cea a Dr. Johnson la cea a romanticilor și a zilelor noastre și așa mai departe (sau, după cum spunea Barthes în *Critique et vérité:* „în cele din urmă, nu datorează Racine ceva lui Georges Poulet și Verlaine lui Jean-Pierre Richard?"); dar că, pe de altă parte, aceasta presupune încă o critică literară care se ferește de „delir" (cum ar spune Picard împotriva lui B.) pentru „

propriul său limbaj" și posibilitățile sale „creative" nelimitate și, prin urmare, este cu adevărat „respectuoasă" față de spiritul-literă al operei literare din care își ia inspirația; pe scurt, se salvează de la căderea în „aventurile sufletului printre capodopere" *demodate* , conform expresiei unui critic englez (și cf. mai sus: „punerea în scenă spirituală exactă" etc.); și, *în al doilea rând,* că, pentru a evita inconvenientele menționate anterior, B. va trebui să se țină de ceea ce el numește „condițiile simbolice" ale operei literare, adică faptul că este o „ *formă* ", prin care, așa cum spune el în *Critique et vérité* (care a fost în mare parte utilizată mai sus), „opera le depășește [societățile], trece prin ele ca o formă care se umple treptat cu semnificații mai mult sau mai puțin contingente sau istorice"; dar va trebui atunci să abandoneze conceptul fantezist actual, *reiterat de el* mai sus, de „operă [de artă] deschisă", care se află în contradicție filosofică flagrantă cu conceptul riguros de operă poetică, adică de operă înzestrată cu un *statut formal (specific)* ; condiționată, prin urmare, necondiționată de nimeni; și, *în al treilea și ultimul rând,* că ceea ce tocmai s-a spus este atât de adevărat încât este singurul criteriu pentru a distinge calitativ „mitul literar" de ceea ce nu este: ceea ce implică: *a)* că miturile literare autentice, cum ar fi, mai exact , faustismul, hamletismul, bovarismul și așa mai departe, se bazează pe opere care se „deschid" colaborării dialectice a exegezei, criticii, gustului, doar în măsura în care *ele însele stabilesc condițiile acesteia* sau indică - cu temele lor specifice - direcțiile și scopurile acelei dialectici, astfel încât, de exemplu, orice identificare a valorii simbolice a „Emmei Bovary" cu valoarea simbolică a „Annei Karenina " este interzisă (sub sancțiunea discreditării confuzionistului) ; întrucât acele opere sunt, da, opere ale gândirii (ale „inteligibilelor ", spune Barthes) și, ca atare, capabile de „dezvoltări" sau de a stârni alte gânduri (și cuvinte), și să spunem tot „deschise", dar, ca opere specifice ale gândirii poetice, ele sunt *forme* într-un sens eminent (și peculiar) și, prin urmare, prin însăși definiție, sunt negarea radicală a gândului-despre-orice sau a gândului-despre-oricine fără formă sau haotic (nu sunt romane de consum sau „benzi desenate"!) și, prin urmare, sunt opere asimilabile „lumilor" închise - *mutatis mutandis* - ca fiind închise, compacte și sferice, Ființa parmenidiană cu bună memorie era: sau, pe scurt, sunt *matrici formale,* condiții ale dezvoltărilor dialectice și semantice, dar conform *unor scopuri interne foarte specifice -, b)* că, în consecință, această viață dialectică autonomă și, prin urmare, istorică, practic nelimitată a *miturilor*

literare, în același timp afirmare și verificare continuă a adevărului lor, necesită, pentru a le face „juste", nu doar o teorie epistemologică adecvată a valorii poetice ca categorie semantică – adică un termen polisemic sau conotativ, inseparabil de contextul semantic organic relativ care îl determină – dar necesită și exercițiul unei critici literare care, aplicând această teorie, explorează dialectic semnificațiile sau formele foarte specifice produse de acele contexte organice care sunt operele literare, fără a le forța în «sisteme», retorice sau de altă natură, și realizând astfel imperativul că «criticul *nu poate* spune «nu contează ce»» (dar, după această recunoaștere, B., din nou în *Critique et vérité,* afirmă că «limbajul nu este predicatul unui subiect..., este subiectul» și că «este ceea ce definește foarte precis literatura» și, pe de altă parte, mărturisește că «nu se ține» de «apărarea particulară a lui *Despre Racine»); c)* că, în cele din urmă, aplicarea estetico-literară a metodei structurale nu este mai puțin, ba chiar mai mult, discutabilă decât cele realizate în alte domenii ale științelor umane; chiar și atunci când se face, ca în cazul lui Barthes, cu o anumită doză de gust și cu prudență antiștiințifică; și este extrem de discutabilă atât pentru că, forțând, așa cum s-a spus, sensurile literare în structuri sau sisteme de sensuri, se ajunge la transcenderea fiecărei opere poetice în grupuri de opere (vezi eseurile critice ale lui Barthes despre Racine sau, în cazul nostru, *„Gli Orecchini" de Montale* de Avalle) pierzând astfel, în corelarea și transformarea - sistematizarea formelor, particularitățile sensurilor poetice legate de contextele semantice organice care sunt operele individuale și, prin urmare, simplificând și sărăcind „miturile literare" relative [XV]până la punctul de a le reduce la modele *platonice imobile* - , cât și pentru că, în idolatria instrumentelor formale, a tehnicilor lingvistice, se evaporă problema relației responsabile a instrumentelor cu scopul „expresiv" (al valorilor): adică problema *judecății evaluative* a rezultatului relației menționate anterior, sau a aprecierii estetice, în care constă cea mai activă și specifică contribuție a criticii, literare în acest caz. În acest sens, pentru înțelegerea cititorului, este necesar să reamintim în final schema tipului de *parafrază evaluativă* din care, în opinia noastră, constă această critică. Și anume: 1) obiectivul pe care îl urmărește este valoarea poetică ca categorie semantică, adică

[XV]Așa cum pare să fie cazul, de exemplu, la pp. 33-34 din eseul citat al lui D'Arco Silvio Avalle despre poezia montaliană, când autorul, cu scopul de *a-i plasa pe Gli Orecchini* în „ecumenul montalian" , în ceea ce privește versurile lor caracteristice, cum ar fi „Il nerofumo della spera" și „le molli meduse della sera" și altele asemenea, după

polisemia menționată mai sus; 2) aceasta, ca sens *suplimentar* sau - adăugat (așa cum sugerează termenul în sine), presupune *alte* sensuri sau înțelesuri care nu sunt altele decât cele ale termenilor comuni (denotativi) care constituie lexicul unei anumite limbi, *dintre care este și ea originar unul;* 3) descoperirea și identificarea critică a polisemiei (de exemplu , a unei metafore) implică, așadar, o comparație, în examinarea unui termen (sau a unui complex de termeni sau a unei sintagme), între sensul său original comun, de bază și sensul adăugat, sau polisemia, pe care o dobândește într-un anumit context (deci poetic); 4) dar această comparație evaluativă este structurată: *a)* ca o parafrază, pornind de la premisa că « este ora care precede sosirea nopții, dar noaptea *nu vine din afară,* ci parcă ar curge, densă și impalpabilă, *din interiorul însăși a «spera'* », el concluzionează însă: « Situația, *în afară de acest ultim detaliu* (o «variantă»?), *este identică...* cu cea din «Dora Markus II» (w. 9 și următoarele): «Seara *care* se întinde / peste *bazinul umed»* ». Desigur, prin «lăsarea deoparte», prin abstracția de detalii similare, devine ușor și evident să constituim un sistem poetic montalian (foarte sărac): dar cu ce câștig dacă, în acest fel, se pierd total semnificațiile simbolice proprii fiecărei lirici, adică fiecărei părți a acelui sistem sau univers poetic? Și, mai mult, care este rostul recurgerii la distincția metodologică modernă dintre „valorile conotative și denotative ale semnelor" când, așa cum face autorul, „contextul" a fost artificial reduplicat într-un „context imanent (în compoziția examinată)" și un „context transcendent (al experiențelor pe care [poetul] le-a avut anterior)"? O declarație aparent pașnică, cum ar fi următoarea, își pierde, așadar, orice valoare: că – așa cum spune el – „singurele conotații care pot fi folosite într-un context critic sunt cele care derivă din studiul elementelor extralingvistice *exprimate de context".* Din ce context? Din cel real, al compoziției unice examinate? Sau din cel metaforic, al „sistemului"? Dacă din al doilea, așa cum s-ar putea presupune, s-au văzut consecințele! Dar trecând mai departe, înainte de a încheia, de ce să reamintim atunci, pentru toposul „ sferei", precedentele la Browning și Mallarmé și nu și la Rilke? Vezi, de exemplu, *Die Sonette an Orpheus,* II, 2, 3: «...so nehmen oft Spiegel das heilig / einzige Lacheln der Mădchen in sich / ...Und in das Atmen der echten Gesichter, / spăter, falit *nur ein Widerschein* / ... Blicke des Lebens verlorneür immers, f. / Ach, der Erde wer kennt die Veriuste? / ... Spiegel... / *Wenn es dammert,* wie Wălder weit ».
sau retraducere, în sensul său comun original, a acelui termen polisemic; *b)* ca, în consecință, înțelegere a lacunei (progresive) sau a detașării de sens a adevărului creată de termenul polisemic în raport cu parafraza sa sau reconducția momentană a acesteia la sensul său comun original de termen denotativ (al unui lexic dat etc.); 5) și această comparație, astfel articulată, stabilește tocmai valoarea poetică a acelui termen polisemic: ca valoare a adevărului superioară adevărului superficial , banalității, aceluiași termen în figura sa originală (transcendentă, dar fundamentală) ca element al unui lexic sau termen denotativ ; 6) această comparație este tocmai critică literară în sens integral: prin faptul că înțelegerea transformării sau mai degrabă a

dezvoltării scopului-gândirii-superioare în scopul-gândirii-superioare-în-adevăr, cum ar fi gândirea poetică în sens polisemic, implică înțelegerea transformării tehnico-formale corespunzătoare sau a mijloacelor : a limbajului în stil.

Adorno, 61, 65 n., 69.
Althusser L., 25 n., 26 n., 34 n., 35 n. și 37 n.
Ambrogio L, 123 st., 124 st.
Aristotel, 47.
Avalle DS, 149 și nr.

Bacon, 62 de ani.
Badaloni N., 37 n.
Barthes R., 143, 148, 149.
Belinsky, 124, 128.
Belize, 128.
Blackmur, 134.
Bloc, 128.
Bobbio, nr. 33.
Bodini al V-lea, 117, 118.
Bottomore, 53 și nr.
Brecht, 119.
Cărămidă, 128, 131.
Broom L., 52 n.
Browning R., 150 n.
Bordeaux, 53 n.

Carr, 98 n.
Cerroni U., 106 n.
Cervantes, 136.
Chateaubriand, 87, 88. Chomsky, 141.
Cicerin, 128.
Cicero, 99.
Codignola E., 27 n.
Colletti L., 56 n., 75 n.
Conte, 74.
Constant, 112.
Conti E., nr. 16.
Cottrell LS, 52 n.

D'Alembert, 63 de ani.
Dante, 132 n.
Darwin, 84 de ani.
Davis K., 52 de ani.
Derzavin, 126.
Desanti JT, 52 de ani.
Dobb, 29 de ani, 56 de ani.
Duhring, 32 n., 33 n.
Durkheim, 52 de ani.

Eco U., 148.
Ejchenbaum, 123, 124, 125, 127, 128, 135.
Eliot, 119.
Engels, 32 n., 46, 55 n.
Erlich V., 123, 130, 131, 132, 133 și n., 136.

Ferrata G., 143.
Feuerbach, 34 n., 35 n., 39 n.
Fielding, 136.
Flaubert, 134.
Fromm E., 39 n.

Galbraith, 72 n.
Garroni E., 132 n.
Garvin PL, 132 n.
George G., 16 ani.
Goethe, 128.
Gogol, 135.
Goldmann L., 136.
Gongora, 117, 118, 119.
Gramsci, 37 n.
Grupa L., 35 n.
Guiducci A., nr. 142.

Havemann R., 55 n.
Hegel, p. 13, 24, 26, p. 27, p. 29, 30, 34, p. 35, p. 37, p. 43, 44, 47, 48, 55, p. 75.
Heisenberg, 55 n.
Hjelmslev, 141, 144.
Horkheimer, 61, 65 n., 69.
Huizinga, 64 de ani.
Husserl, 52 de ani.

Illuminati A., 56 n.

Jacobson, 123 n., 125, 127, 131 n., 132, 133 și n.
Jakubinsky, 125.
Jaspers, 64 de ani.
Johnson S., 147 de ani.

Kant, 26 n., 27 n.
Kautsky, nr. 16.
Kelsen, 88, 93, 96, 97 și n., 98 și n., 99.
Kevnes, 81, 82.
Regele L., 103.
Kostrov, 126.

Lacharrière R. de, 106 n.
Lange, 56 de ani.
Lesage, 136.

Lévi-Strauss, 52, 142.
Locke, 83, 84.
Lomonosov, 126, 127.
Losano MG, 98 n.
Lukács, p. 25, p. 75, 124, 136, 147.
Luporini C., 35 n.

Machado, 118, 119.
Maiakovski, 119.
Mallarmé, p. 134, 145, 150; Malthus, 81, 82, 83, 84.
Mao Zedong, 37 de ani
Marcuse, 69, 71, 72, 73, 74, 75 și nr.
Marx, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 31, 34,, 35, 37, 36, 5, 5, 4, 4, 4, p. 62, 6, 6, 6, 8, 7 , 112 , 143 .
Matei N., 93 de ani.
Merton RK, 52 n.
Michaud JC, 16 ani
Mill JS, 17 ani.
Mirsky, 123.
Bani A., 26 n., 36 n.
Montale, 149.
Moore WE, 53.
Mortati, 112.
Musolino R., 142 n.

Nietzsche, 62 de ani.

Ortega și Gasset, 64.

Paine, 82, 83.
Pavel (Sf.), 83.
Pareto, 52, 56.
Pautasso S., 132 n.
Pearson, 84 de ani.
Pianciola C, 64 s., 65 s.
Picard, 148.
Pietranera, 21 n., 56 și n., 81.

Planck, 55 n.
Platon, 27 n., 44.
Plechanov, 124, 136.
Poe, 133 nr.
Pui, 148.
Propp, 137.
Proudhon, 25 n.
Pușkin, 133, 135.

Quintiliano, 133 nr.

Ragine, 144, 148, 149.
Ricardo, 18 ani.
Richard JP, 148 de ani.
Rilke, 150 n.
Rimbaud, 134 n.
Robespierre, 62 de ani.
Robinson J., 31 de ani.
Rosental M., 31 de ani.
Rossi M., 24 de ani, 37 de ani.
Rousseau, 83, 95, 96, 106 n.

Sade, 62, 65.
Salinari C., 133 n.
Sanna G., 27 de ani.
Sartre, 51, 143.
Schaff, secolul al XXXIX-lea.
Schelling, 27 n.
Schlegel F., 147.
Schopenhauer, 63 de ani.
Schumpeter, 84 de ani.
Sechi S., 37 de ani.
Sklovsky, 123, 126, 128, 132, 135.
Smith A., 18, 19, 20, 21.
Spinoza, 65, 106 n.
Stele, 135, 136.
Sweezy, 25 n., 30 n., 31 n., 56 și n.

Tiucev, 128.
Tocqueville, 54, 105, 112.
Todorov Tz., 123 n., 131. Tolstoi, 128.
Tomasevsky, 125, 128, 136. Trilling, 136.
Turgot, 18 ani, 63 de ani.
Țînjanov, 124, 125, 126, 127, 128, 136.

Verlaine, 148.

Weber, 52, 56.
Whitney Y., 103 ani.
Wright Mills, 56 și n., 57.

Zanardo A., 39 de ani.
Zirmunskij, 131, 132.

Tipărit în septembrie 1980
de Visigalli-Pasetti Arti Grafiche - Roma
în numele Editori Riuniti,
Via Serchio, 9 - 00198 Roma

5.000 de lire
(TVA inclus)
[1] Vezi

pentru detalii *Eseul nostru despre dialectică* din anexă.

spune lui *Libertà comunista,*
Milano, 1963 [1 2],
pp. 157 și urm. Și

vezi în special Mario Rossi. *Dialectica la Marx,* în *Studi*

storici, octombrie-decembrie 1965. Și vezi apoi de

același autor: *Marx și dialectica hegeliană,* Roma, 1963, II, pp. 897

și urm.

[1] Vezi și Dobb, *Dezvoltarea*

economică sovietică din 1917, Londra, 1951 [1] [2] (trad. ital.

Roma, 1957), reprezentarea istorică a trapassului în

cauză: la p. 28: «Economiștii sovietici au evitat noțiunile

occidentale despre capital ca factor de producție (cu un

cost specific atașat creării sau utilizării sale și un «randament»

specific» și l-au tratat ca întruchiparea muncii (munca

trecută; munca «stocată» sau «moartă» a lui Marx) sub forma

particulară de ajutoare materiale pentru munca curentă în

producție și ca «costând»
prezentul nu mai mult decât munca

necesară dedicată întreținerii sau reînnoirii sale. Într-o societate

socialistă, aceste - instrumente durabile de producție își pierd

caracterul istoric specific pe care îl aveau atunci când erau în

proprietate
privată și devin
proprietatea,
precum și creația

societății ca întreg colectiv. Rezultatul acestei accentuări a fost

concentrarea atenției asupra *creșterii productivității*

muncii prin creșterea și îmbunătățirea stocului de

echipamente de capital cu care funcționează munca, ca

obiectiv principal al politicii economice.»
Stocul existent de

instrumente este considerat ca parte a moștenirii sociale pe care

orice generație dată o dobândește din istorie și nu ca un factor de

producție care trebuie să „producă” un anumit

randament (adică un randament *suplimentar* față de costul

amortizării sau deprecierii sale) pentru a justifica „costul” pe care l-

a implicat inițial crearea sa. Prin urmare, întrucât *planificarea*

încearcă să adopte o perspectivă pe termen lung și are

puține motive să ignore viitorul, există puține motive pentru a

califica prioritatea acordată sarcinii de a dota

deceniile viitoare cu instrumente productive mai bogate decât este

dotat prezentul. Diferențele de venit ale națiunilor sau ale

generațiilor sunt considerate ca derivând în primul rând din

bogăția sau sărăcia acestei moșteniri tehnice; iar adăugarea la

această moștenire tehnică este considerată datoria rațională a

fiecărui deceniu față de succesorii săi. Etc.